بسم الله الرحمن الرحيم

أنا أو الطوفان (!) فلسفة حاكم المطيري

مقدمة فوضوية بتأصيل سياسي "وعيدي" جديد

(مَا ابْتَدَعَ قَوْمٌ بِدْعَةً إِلَّا اسْتَحَلُّوا بِهَا السَّيْفَ)

أبو قِلابَة ؛ الصنعاني؛ (المصنف)(1/40)

المقدّمة العامّة

كتبه:

مختار الأخضر طيباوي

إصدارات موقع الشّيخ مختار طيباوي

2015م/1436هـ



((لا يوجد في التاريخ الإسلامي من أقام العدل بـ"السِّيف في المسلمين"؛ كل من استعمله إما أشعل فتنة استهلكته، و إما غصب به الحكم ثم عادت عليه الكرَّة.

والشرع المنزَّل ليس اجتهاد الصحابي و التابعي و غيرهم، يُصبح منزَّلا لمجرَّد موافقته عقيدة الخروج بالسِّيف، هذا تضليلٌ جديد...

المنهج السنِّيُّ "اللاسلطوي واللا ثوري"، هو: الطاعة في طاعة الله وإن كان الآمر ظالماً؛ ترك منازعة الأمر أهله؛ القيام بالحقِّ بلا مخافة من الخلق؛ وتلك أقسام البيعة الشرعيَّة))

مسكينٌ الإنسان العاطفي الحالم، لم يعرف الحياة إلاَّ ضمن القضايا المتخاصمة، بين مدينة أفلاطون "مدينة الإنسان بلا إلهٍ"، ومدينة القديس أوغسطين "مدينة الله بلا إنسان" لم يجد سبيله.

(يبحث عن كلمةٍ قيمتُها أكثر من معناها؛ كلمة تُطرب أكثر مما تقول؛ تطلُب أكثر مما تعطي؛ كلمة جيِّدة للخلاف وللجدال والخطابة، خاصَّة بالتحليلات الوهميَّة، و بأواخر الجمل التي تُمزِّق الرَّعد، هي: الحرِّيَّة)

بول فاليري، "نظرات على العالم المعاصر"

بسم الله الرحمن الرحيم

أوّلا: قد أنسبُ المخالف إلى مذهب أو رأي أو طريقة، وذلك من باب الوصف لا الحكم، والمقصود أن فكرته مستمدَّة أو متشابهة أو هي من المشترك الثقافي مع تلك المذاهب والآراء، لا يعني أنه منها، وإلا فكل الاحترام و التقدير أكنُّه لكل مهموم بواقع المسلمين، طالب لرفعتهم وسيادة دينهم.

مقدِّمة المقدِّمة العامَّة:

احتار كثيرٌ من عقلاء الأمّة في حالتها، ما بالها تتعثَّر.. تأبى النّهوض (؟)

لماذا ينخر الفساد كلّ أركانها؛ هل المشكل في فساد الفرد حتّى وإن كان صالحاً على مستوى الالتزام بالشّعائر، فساد عقليّته وفكره ودينه، أم فساد السُّلطة ومنظومة الحكم الّتي تُدير شؤونه (؟)

هل السّبب غلبة تصوُّر دينيّ فاسد (مبدَّل)[1] أو مؤوَّل أو هو فساد الأساس الفكريّ لها بسبب ضياع منهجها العلميّ الأصيل الحاضن لكلّ نشاطها العقليّ المعرفيّ جعلها أمَّة عاطفيّة عاجزة عن الالتزام بالموضوعية في فهمها ومواقفها، فتداخل فيها الشّرعي مع الخرافيّ، أم هي سجيَّة وطبيعة الفرد وبيئته حاكما كان أو محكوماً، كما يظنّ بعض المتغرّبين ثقافيّاً (؟)

---

1 . يصفُ الدّكتور حاكم المطيري المنهج السّياسيّ السّلفيّ المعاصر بأنّه منهج أو دين مبدَّل، وأنا لا أوافقه على هذا بل اعتبره مؤوَّلا، فهناك فرق شاسع بين المؤوَّل والمبدَّل، الأوَّل يرتكز على نصوص صحيحة استخراج المراد منها ظنّي غير قطعيّ، قد تعارضه دلالات نصوص أخرى، ولا يجمع بينها، بينما المبدَّل لا يرتكز إلا على رأي وتحريف.

ومن هنا أرى أنّه من الإجحاف والظلم اعتبار موقف المذاهب والجماعات الإسلامية . التي أُسمِّيها " السّلطوية" نسبة إلى الدفاع عن السّلطة القائمة في جميع الحالات مثل: بعض السّلفيين . بعض الأشعريّة . الصّوفية . شرعا مبدَّلا، وهي ترتكز على أحاديث وأقوال سلفيَّة مشهورة متواترة، فهذا الوصف أصدق على المذاهب والجماعات الإسلامية مثل: الخوارج . المعتزلة. الشيعة. التّكفيريين . بعض الإخوان . بعض مرجئة الفقهاء الّتي أسمِّيها بـ" الثورية" التي ترى الخروج على الحكَّام مهما كانت النّتائج وبدون شرط أو قيد، والّتي ينتمي إليها المطيري؛ التي لا تعتمد إلا على إضعاف دلالة النّصوص النّاهية عن الخروج بالتّأويل، والأدلة الارتدادية، ومذهبها مركَّب على القياس والتّأويل أكثر منه على النّصوص، وسأناقشه . في هذه المقدِّمة . مفصَّلا حول هذه المسألة.

ومن هؤلاء الّذين أدركوا أنّه يجب البحث عن المشكل العائق بعيداً عن الواقع الحالي . الّذي ليس إلا تجلّيات للماضي السّحيق، في عُمق تاريخها العلميّ؛ العودة إلى الماضي الّذي نشأت فيه المذاهب والآراء العلمية الّتي يعيش بها مسلمو هذا العصر . الدّكتور "حاكم المطيري".

حاول في كتابه هذا أن يعرف الدّاء، ويفتّش عن مكمنه بين صفحات دينها وتاريخها، فلم يجد بحسب الجهد الّذي بذله، وفي حدود طاقته إلا أنّ الخلل كامنٌ في المذاهب الشّرعيّة المؤوّلة و(المبدَّلة).

وهذه مُعاينة . وربِّ الكعبة . صحيحة، اجتهد العلماء فكان الشرع المؤوَّل(ليس هو المشكل) ثم وسَّعناه وتجاوزنا حدوده بعدما نقلناه من بيئته وظروفه فأصبح شيئاً آخر مسخ الفطرة وشوّه العقل[2]، وتركها لا تملك قرارها، ولا تعرف هدفها، ضائعةً في تاريخها الذي لم تحقّقه، فأفسد ماضيها حاضرَها، وأورثه مشاكله من الطائفية والتّعصُّب والتّصوُّر الساذج للدولة الإسلامية المعاصرة فلا زالت أنماط النظام القديم: القبيلة والعصبية والتوريث تقاوم النموذج الشرعي والنموذج المعاصر معاً، فليس بينهم فرق كبير؛ تجري بها الأهواء، وتتناوب عليها التجارب، وهي غارقة في وثوقية زائفة لا تفصل بين مجال تفوُّقها: الدين المنزَّل، العقيدة، والإيمان، والأخلاق، ومنظومة تشريعية لا يضاهيها شيء، وقيم إنسانية عالية، ومجال تخلُّفها: عقليةٌ فاسدة أكلت منهجها العلمي، أخلاق عامَّة وخاصَّة مشوَّهة، منافرةٌ للحقائق الكونية، وعداءٌ غير مُبرَّر للمشترك الثقافي بين البشر.

---

2. ينظر بعض الشيوخ في الكتب التي صُنِّفت في مراتب العلوم وأنواعها، وحكم طلب العلم فينتهي إلى خلاصة مفادها أن الخطاب الديني الموجَّه للسواد الأعظم أو للعوام لا يجب أن يهتم بما يُسمَّى " فقه الواقع" لأنهم لا يحتاجون إليه بقدر حاجتهم إلى علوم الدين كـ "معرفة عقيدتهم وأحكام الحلال والحرام"، لأن تفاصيل العلوم الشرعية و بعض أنواعها فرض كفاية فكيف بفقه الواقع؟

فإذا نظرنا في هذا المشكل وهو مشكل عويص يلزم عنه أن نجعل فقه الواقع خارجاً عن الدين، وهذا الإنسان الذي يعيش في هذا الواقع جزءا غريبا عن الواقع لا علاقة له به، كأنما يقدر هذا الإنسان على الانفصال عن حياته عند خروجه من البيت يتركها في خزانة كما قال قرد الفيلسوف "بيدبا" للسلحفاة: " تركتُ كبدي في بيت" وهو يعلم أن هذا الإنسان العامي المعاصر يقرأ الصحف، ويتابع الفضائيات، ويهتم بالسياسة أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر، ومتَّصل بالشبكة العالمية، ويتابع القنوات الغربية، ويتعامل مع أجهزة رقمية معقَّدة يعجز كثيرٌ من كبار طلبة العلم التعامل معها، فهو عرضة لفقه واقع المخالف، وللمشاريع المعادية للمشروع الإسلامي، مما يعني: تركه بدون سلاح، لأن العلوم الشرعية بلغتها التقليدية عاجزة عن مواجهة هذا الغزو الثقافي.

فنعود وندرك أن جهله بالواقع كجهل بعض الناس بوجود الشيطان فينكرون وجوده لأن عدم العلم بالوجود عندهم كالعلم بالعدم، هو الذي جعله يفصل بين الواقع الموجود والواقع المقصود وهما متّصلان متداخلان، فلأنه نقل نظرية من زمن آخر كانت فيه صحيحة إلى زمن حوّلها إلى خطأ ظاهر.



وفي نظري قد وفِق الدكتور المطيري إلى حدٍّ ما، إلا أن حماسه للموضوع واهتمامه البالغ به . كما يظهر من الروح التي تشعُّ من كلماته . قد أثَّر على وتيرة التحليل وتناسق المنهجية، مع الصعوبة المعرفية للرَّبط الصحيح بين المعاينة والتحليل والتوليف بين النتائج، فكان الخطأ في الاستنتاج أكبر من الخطأ في المعاينة.

ومع ذلك يُحسب له التفكير والاهتمام والجهد وفتح الطريق، كما تُقام له كل أسباب العذر لأن نقد النظرية أسهل من بنائها، كما في سائر الأشياء يكون البناء أصعب من الهدم، يستغرق وقتاً ويتطلَّب رؤية مُسبقة بخلاف النقد، فصُنع النظرية أصعب من نقدها، والفضل للمجتهد في البناء أعظم من فضل الناقض له .

تناقض المعاينة مع الحل المقترح:

أنا مهتمٌ . هنا . أوَّلا برصد جذور الفكرة في نظريته هذه بغض النَّظر عن صُورها التي تتجلَّى فيها في النظرية السياسية، لكن لا يجب على المرء أن يَعجز أو يخاف أو يجبن عن الاعتراف بالحقِّ لغيره ففي كتاب المطيري فصول مهمَّة، وتصحيح لتصوُّرات دينية وسياسية خاطئة وليدة شرع مؤوَّل، وتجديد واضح للفقه السِّياسي الإسلامي في بعض كلياته، ومع ذلك يبقى . بالنسبة لي . بعيداً عن تصوير الدولة الإسلامية المعاصرة، والخطوات العملية التقنية أو الفنية للوصول إليها، لأنه لم يُوفَّق في الحل العامِّ و إن وقف على بعض أجزائه؛ لن أقف عند صوابه إلا ضرورةً عندما يقتضي الكلام الرَّبط أو المقابلة...

هذا الجزء الأوَّل عبارة عن مقدِّمة عامَّة تستطلع كتاب الدكتور حاكم المطيري و نتوقَّف عند بعض فصوله وقفة أولية في انتظار التعقيب الكامل، من باب التعريف بنظريته التي أقام عليها هذا الكتاب، وأهم قواعدها الكلية .

وقد وقفنا معه عند المواضيع التالية:







مشكلة منهج التوثيق و الاستنتاج عند المطيري

يكون المنهج العلمي صحيحاً عندما يحرص ـ في مرحلة تصفية المعطيات وتحقيقها قبل بناء النظرية أو الانتهاء إلى الخلاصة والتوليف ـ على توثيق مصادره، فلا عبرة بأيّة قاعدة أو خلاصة بُنيت على قول غير موثق؛ وكتاب الدكتور المطيري أقيم على رخاوة في التوثيق بعقلية الحشد والسرد دون التحقُّق الجاد من المصادر، وعلى التساهل في الاستنباط، فكتابه مملوء بهذه العيوب التي أثَّرت عليه سلبا؛ أضرب ـ في هذه المقدِّمة العامَّة ـ بعض الأمثلة والموعد الأجزاء القادمة إن شاء الله تعالى:

1 ـ نقل في كتابه (ص:28) من (تاريخ الطبري)(427/4)، و(سير أعلام النبلاء)(80/8) تأصيلا لنظريته عن الخروج على الحكَّام بالقوَّة ما نُسب إلى الإمام مالك ـ رحمه الله ـ من قوله: (إنما بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته).

ومع أنه اشترط في مقدِّمة كتابه أن لا يورد فيه إلا الصحيح حيث قال(ص:8): (وقد أخذتُ على نفسي وألتزمتُ ألا أورد من الأحاديث إلا الصحيح، ولا من الأخبار و الروايات التاريخية إلا المقبول)

1 ـ لم يف بشرطه هذا، فالسند الذي ذكره الطبري في (تاريخه) منقطع بين سعد بن سنان الحكمي والإمام مالك، وهو تقريبا من حديث العوامِّ لأن رجلاً في عقل وعلم مالك ـ رحمه الله ـ يُبيح الخروج على كل حاكمٍ لا يكون مثل عمر بن عبد العزيز يستحيل أن تصدر منه هذه المثالية المتطرفة؛ لأنه يعلم مخالفة ذلك للنُّصوص الصَّحيحة، ولأنه يمتنع أن يكون الحاكم ـ في الغالب ـ من طينة عمر بن عبد العزيز إلا نادراً، والنادر لا تُبنى عليه الأحكام ؟

2 ـ أما الذهبي فلم يقل هذا الكلام أبداً، وإنما قام المحقِّق بربط كلامه هذا: (أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ نَهَى مَالِكاً عَنِ الحَدِيْثِ: " لَيْسَ عَلَى مُسْتَكْرَهٍ طَلاَقٌ"، ثُمَّ دَسَّ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ، فَحَدَّثَهُ بِهِ عَلَى رُؤُوْسِ النَّاسِ، فَضَرَبَهُ بِالسِّيَاطِ) بما ذكره الطبري في تاريخه؟

ومعلوم أن هذا الربط ضعيف، فامتناع الإمام مالك عن ترك التحديث بهذا الحديث الذي يُنزله الناس على البيعة ليس نهياً لهم عن البيعة، فالحديث لا علاقة له بالبيعة، ولو ترك أهل العلم كل حديث يرتكز عليه الناس قياساً لتركوا كثيراً من السُّنَّة.

3 . عندما يحيل المطيري على (سير أعلام النبلاء) دون توضيح يفهم الناس أن القصَّة ثابتة عند الذهبي، وأنه يقول بها.

2 . نسب إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه المقولة (متى استعبدتُم النَّاسَ وقد ولدتهم أمَهاتُهم أحرارًا) ليدلل على اهتمام المسلمين بمفهوم الحرِّيَّة، وهذا الأثر الذي رواه ابن عبد الحكم في (فتوح مصر) ، ضعيف، فيه انقطاع في السند ؛ انظر(كنز العمال)(360/1).

ولأنه ينقل عن سيد قطب، ويحاول ترجمة نظريته في "الحكم والدين المبدَّل" إلى لغة أخرى، يعني: إعادة بيع البضاعة تحت ماركة أخرى، يتهاون في مراجعة مصادره.

ولو اكتفينا باشتهار قول ما لضاع الدين، فكثير من الضعيف مشهور وليس بصحيح.

فيما يخص التساهل في المضامين:

1 . عندما أراد التأصيل للتعدُّدية السياسية خلط بين التعدُّدية الدينية والمذهبية والتعدُّدية السياسية، كما خلط بين الموقف منها في إطار المعارضة للمشاريع المخالفة للدين وبين الموقف منها في الدولة الإسلامية التي لا تقبل المشاريع السياسية والفكرية المعادية أو المخالفة للدين؛ قال: (كما له الحق إلى أي حزب أو جماعة شاء، فإذا جاز لغير المسلم الانتماء للأديان الأخرى والتحاكم إلى شرائعها خاصة ورؤسائها في ظل الشريعة الإسلامية فالانتماء إلى الجماعات الفكرية والسياسية جائز من باب أولى.)(ص:93)

ومن كلامه واضح أنه لا علاقة بتحمُّل الإسلام وجود ديانات مخالفة تحت سلطته، لها حقُّ ممارسة شرائعها ضمن الضوابط الشرعية المعروفة، وبين وجود أحزاب سياسية إسلامية متعارضة متصارعة على الحكم، فقاس المسلم ـ داخل الإسلام ـ على غير المسلم، وقاس المعارضة السياسية على الاختلاف في العقيدة، والاختلاف في العقيدة محتمل غير مقبول، فتحمُّل وجودهم له أسباب أخرى، فكيف نقيس عليه المعارضة السياسية؟!

2 . من تأصيلاته على جواز الخروج على الدول بالقوَّة التي لا أساس لها، قوله (ص:94) :(كما للإنسان الحق في رفض الظلم ومقاومته، حتى وإن وقع من السُّلطة لحديث: " من قتل دون ماله فهو شهيد ")

وهذا فساد في التأصيل لا نظير له، فالرجل لا يفرّق بين حكم الفرد وحكم الجماعة في الإسلام، ولا يجمع النُّصوص إلى بعضها بعضاً؛ وهكذا يصبح لكل فرد في الأمَّة ـ ولو لوحده ـ الخروج على الدولة من أجل حقِّه المهضوم، فهذا يخرج من أجل البطالة، والآخر من أجل السكن، وذاك من أجل حقِّه في الزواج، ويمكن أن تحجز الدولة أرضاً أو شيئا مملوكاً لهذا الفرد لحاجة ويقدِّر أنه مظلوم فيخرج عليها بالسِّيف؛ وهكذا نعيش في غابة، ونُلقي النُّصوص الصحيحة المتوافقة وراءنا ظهريا؟

قال ابن تيميَّة جمعاً بين النصوص، بين الحقِّ قولاً وفعلاً، وبين الحقِّ تركاً وصبراً في (مجموع الفتاوى)(249/3): (وَلَكِنْ عَلَيَّ أَنْ أُطِيعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَأُطِيعَ أُولِي الْأَمْرِ إذَا أَمَرُونِي بِطَاعَةِ اللَّهِ، فَإِذَا أَمَرُونِي بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، هَكَذَا دَلَّ عَلَيْهِ " الْكِتَابُ " و " السُّنَّةُ " وَاتَّفَقَ عَلَيْهِ " أَئِمَّةُ الْأُمَّةِ "، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}[النساء:59].

وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ)[3] (إنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)[4]، وَأَنْ أَصْبِرَ عَلَى جَوْرِ الْأَئِمَّةِ وَأَنْ لَا أَخْرُجَ عَلَيْهِمْ فِي فِتْنَةٍ؛ لِمَا فِي الصَّحِيحِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :" مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَمَاتَ فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ ")[5].

وَمَأْمُورٌ أَيْضًا مَعَ ذَلِكَ أَنْ أَقُولَ: أَوْ أَقُومَ: بِالْحَقِّ حَيْثُ مَا كُنْت، لَا أَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ كَمَا أَخْرَجَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عبادة بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: (بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي يُسْرِنَا وَعُسْرِنَا وَمَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَأَنْ نَقُولَ - أَوْ نَقُومَ - بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا لَا نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ)[6] ، فَبَايَعَهُمْ عَلَى هَذِهِ " الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ الْجَامِعَةِ " وَهِيَ: الطَّاعَةُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ الْآمِرُ ظَالِمًا ـ وَتَرْكُ مُنَازَعَةِ الْأَمْرِ أَهْلَهُ ـ وَالْقِيَامُ بِالْحَقِّ بِلَا مَخَافَةٍ مِنْ الْخَلْقِ.)

---

3 ـ أحمد في " المسند33/2"، بإسناد صحيح، وغيره.

4 ـ صحيح البخاري63/9 وصحيح مسلم 1469/3.

5 ـ صحيح البخاري 47/9، وهو متفق عليه.

6 ـ صحيح البخاري77/9 و اللفظ له، وصحيح مسلم 470/3

قال ﷺ فيما رواه إياس بن سلمة عن أبيه : (مَنْ سَلَّ عَلَيْنَا السَّيْفَ فَلَيْسَ مِنَّا)[7]

ولقد صدق أبو قلابة ـ رحمه الله ـ فإن الأمر كما قال : (مَا ابْتَدَعَ قَوْمٌ بِدْعَةً إِلَّا اسْتَحَلُّوا بِهَا السَّيْفَ)[8]

وذهب يؤصِّل لحقِّ المعارضة السياسية في الإسلام فذكر موقف عثمان ـ ﷺ من أهل الفتنة الذين قتلوه، من عدم التعرُّض لهم بسوء، وأنه كان على أساس حقِّهم في الاعتراض عليه، قال: (تعامل الخليفة الراشد معهم وعدم استباحته قتالهم أو اضطهادهم لعلمه بأنه لا يحل له ذلك لمجرد معارضتهم له ومطالبتهم بإصلاح ما يرونه يحتاج إلى الإصلاح)(ص:52).

وهذه غير صحيح بالمرَّة، فإن القوم استباحوا المدينة بسيوفهم و حاصروه في بيته، وموقفه كان إيمانيا وليس سياسيا، رفض أن تسفك الدماء بسببه، و إلا فإنه نفى أبا ذر الغفاري إلى الربذة حتى مات بها، من أجل معارضته لمعاوية[9]، وضرب بليلة قبل أن يتولى الخلافة عبيد الله بن عمر بن الخطاب لما قتل ابنة أبي لؤلؤة والهرمزان لأنه ثأر لمقتل والده بدون قضاء.

ثم من شدَّة تناقضه حينما يستروح إلى التأويل الركيك يذكر أن عثمان علم بتهديدهم بقتله، ومع ذلك لم يقاتلهم !

وهذا يؤكِّد أن موقفه كان إيمانيا، وليس سياسيا يتعلَّق بحقِّهم في المعارضة، فهذا الحقُّ ـ إن وجد في مثل هذه الصورة ولا أعتقد ذلك لأنها فتنة وليست معارضة ـ يتبخَّر عندما يتحوَّل إلى تهديد بقتل الخليفة.

والذين يُسمِّيهم المطيري بـ" المعارضة" كانوا سريَّة مسلَّحة من أهل مصر واليمن وبعض سفهاء المدينة حاصرته ثلاثين يوما حتى منعوه الصلاة وأقام فيهم الصلاة ـ في رواية ـ أمير المصريين الغافقي بن حرب

7 ـ صحيح مسلم (98/1)

8 ـ عبد الرزاق الصنعاني في (المصنف)(40/1)

9 ـ جاء في صحيح البخاري (107/2) : عن زيد بن وهب أنه قال (مَرَرْتُ بِالرَّبَذَةِ فَإِذَا أَنَا بِأَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: مَا أَنْزَلَكَ مَنْزِلَكَ هَذَا؟ قَالَ: " كُنْتُ بِالشَّأْمِ، فَاخْتَلَفْتُ أَنَا وَمُعَاوِيَةُ فِي: {الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [التوبة: 34] " قَالَ مُعَاوِيَةُ: نَزَلَتْ فِي أَهْلِ الكِتَابِ، فَقُلْتُ: " نَزَلَتْ فِينَا وَفِيهِمْ، فَكَانَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فِي ذَاكَ، وَكَتَبَ إِلَى عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَشْكُونِي، فَكَتَبَ إِلَيَّ عُثْمَانُ: أَنِ اقْدَمِ المَدِينَةَ فَقَدِمْتُهَا، فَكَثُرَ عَلَيَّ النَّاسُ حَتَّى كَأَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْنِي قَبْلَ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُ ذَاكَ لِعُثْمَانَ " فَقَالَ لِي: إِنْ شِئْتَ تَنَحَّيْتَ، فَكُنْتَ قَرِيبًا، «فَذَاكَ الَّذِي أَنْزَلَنِي هَذَا المَنْزِلَ، وَلَوْ أَمَّرُوا عَلَيَّ حَبَشِيًّا لَسَمِعْتُ وَأَطَعْتُ»)

العكي، ومنعوا عنه الماء، ثم قتلوه بعد عشرة أيام أخرى، فرفضه مقاتلتهم ليس لحقِّهم في الاعتراض ولكن لحقن دماء الناس من أهل المدينة الذين تفرَّقوا في بساتينهم ومعهم السلاح، حتى لا تكون فتنة، وأجوبته عليهم لا علاقة لها لا بالبيعة ولا بالشورى وإنما كان يعرض عليهم ما ينجي الناس من فتنتهم.

فلا أدري على أي أصل يُسمِّي المطيري أوباش القبائل ممن لم يعرف له في الإسلام ذكر بخير، ولولا الفتنة لما ذكروا "معارضة"؟

ولو كان هؤلاء الأوباش معارضة شرعية لما عرض على عثمان علي وكبار الصحابة أنفسهم وأولادهم لمقاتلتهم، وقال ابن عبَّاس على بابه: جهاد هؤلاء أحب إلي (من الحج بالناس)، ولما خرجت جيوش الأمصار لمقاتلتهم فسمعوا بمقتله وهم في الطريق كما سأبيِّنه في موضعه.

سنفتح معه موضوع عثمان بن عفان ـ ﷺ فإنه حاول ـ في قضيته ـ الجمع بين الحرِّ والقرِّ، ولم يفلح، ونبيِّن له أن نظريته لا يمكنها إلا أن تكون عقيدة وفهم من قتل عثمان فإن المسلمين انقسموا في عثمان إلى خمسة طوائف نذكرها في موضعها.

ويذكُر المطيري أن ابن عمر سمع المسور بن مخرمة يقول: (والله لنقتلنه) يعني: عثمان، فقال: (إنما تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما غضبتم على ملك قتلتموه) ثم يؤصِّل للخروج على الدول برد الظلم وبحديث (من قتل دون ماله فهو شهيد)؟ !

هذه بعض الأمثلة فقط، وهناك العشرات نتركها لموضعها من الردِّ، وقد لا تسلم صفحة من كتابه من اعتراض جاد، فإنه يستدل بما يقع في يده مما هو من الشرع المؤوَّل كمواقف بعض الصحابة وبعض التابعين وغيرهم ويجعله من الشرع المنزَّل؛ لم يتقيَّد بمنهجية الاستدلال وهو أن يجعله على مستويات فيبدأ بالقرآن والسُّنَّة حتى يستخلص القاعدة الكلية، وبعد ذلك ينتقل إلى الممارسات؛ المهم لندع هذه الأمور إلى التفصيل في موضعها.

لقد أقام الدكتور نظريته عن الحكم والسُّلطة على أصل" الحرِّيَّة" وفقاً لتصوُّر المعتزلة لمبدأ" التكليف والمسئولية" كما سأثبته في هذه المقدِّمة العامَّة، وهو **أولا :** أصل غير إسلامي، استمدَّه من الغرب كما استمدَّه المعتزلة عندما نظَّروا له فلسفياً من الإغريق، يُعارض الأصل الإسلامي الذي بُني عليه

التَّكليف في الأحكام الشرعية، ومن ضمنها مسائل الإمامة والحكم، ومسائل السياسة العامَّة والدعوة، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر.

ثانيا: اعتماد الحرِّيَّة كأصل بناء نظرية الإصلاح و الحكم لا يقود إلى النتيجة التي انتهى إليها، فهو متضادٌّ معها من عدَّة أوجه، قال:(ص:320): (وأن هذا الخطاب لن يتحقق إلا بمواجهة الخطاب المؤول والمبدل فكريا، ثم بالعمل على نشره ودعوة الأمة وحكوماتها إلى تبنيه بالطرق السلمية لتبادر الحكومات نفسها إلى إصلاح الأوضاع وتدارك ما فاتها، وإلا فالواجب العمل على تغييرها بكل وسيلة ممكنة، سواء بالعمل السياسي السلمي أو بالعمل الثوري، إذ بقاؤها بقاء للاستعمار، ولا سبيل إلى زواله إلا بزوالها).

قلتُ: خلاصته هذه متناقضة من عدَّة جهات، فأوَّلا وإن وافقناه على وجود خطاب أو فقه سياسي مؤوَّل ولا أقول "مبدَّل" لأن المبدَّل ما لا يستند على نصٍّ، وهو: مناقضة الخبر أو مناقضة الأمر، فالبديل الذي يقترحه هو الآخر مؤوَّل، وسأثبت ذلك في موضعه، فالحقائق لا تتبع الأسماء إنما تتبع المعاني، لا يكفي أن تُسمِّي مذهب مخالفك بـ" المبدَّل أو المؤوَّل " ليكون كذلك في الواقع الموجود مطابقاً للحقيقة كما هي؛ نعم يمكن أن تكون عندك حالة ذهنية بسبب مجموعة قرائن تعطيك نوعاً من اليقين النفسي الشخصي لكن تبقى الحقيقة بعيدة، محتاجة إلى البراهين المستقلَّة عن اعتقادك وشعورك.

وربَّما من علامات التأويل اختلاف الرؤية داخل الذين يرون الثورة منهجاً للتغيير، رؤى هي في طرفي نقيض، فهم لا يجمع بينهم إلا الاشتراك حول الهدف، أم تصوُّر الدولة الإسلامية في كل مناحيها، فبعضهم يتَّجه نحو العلمانية وآخر نحو الخوارج.

تفكيك أسطورة الثّورة:

1. لم يعرف البشر معنى كلمة "الثورة" السياسي الاجتماعي كما هو الآن إلا بداية من سنة **1660**م عند إعادة الملكية الانجليزية استعمل ليدلَّ على حركة سياسيَّة تحاول جلب تغيير مفاجئ وعميق في الهيكل السياسي والاجتماعي لدولة ما.

وكثر استعمال هذه الكلمة بمعناها المعاصر السِّياسيِّ الاجتماعي بعد تعميم الفكر التأملي في فترة "آدم سميث" و"جون جاك روسو"، يعني: جاءت مصاحبة لفكرة الديمقراطية، ونفس الشيء يقع في العالم الإسلامي؛ فما يطلبه المطيري هو الانسياق خلف مجريات التاريخ الأوروبي: يبحث عن الديمقراطية فلا يجد وسيلة لا تحتاج إلى وقت طويل مثل الثورة فيؤصِّل لها إسلاميًّا .

يعرِّف المؤرخ الأمريكي مارتن ماليا "Martin Malia" في كتابه "تشريح الثورة" بأنها الحمى التي تستولي على شعبٍ عندما لا تستجيب السُّلطة لتوقُّعاته.

وهذا صحيح، فإن الثورة، أو الخروج الجماهيري . في أحيانٍ كثيرة هي تصرُّف ورد فعل يائس، لا يحمل أي مشروع، لأن الفرد تعوَّد الاتكال على الدولة، ولا يقبل أي مشروع آخر، فإمَّا تكون الثورة استمرارا لهذا، وإما تعجز عن الاستمرار، فالفرد يريد دائماً أن يتكل على شيء إمَّا غيبي وإما الدولة.

ولهذا لا يعدو فعل الخروج و الثورة إلا صورة أخرى لتأكيد وتقوية سلطة الدولة في مقابل مسئولية الفرد، التي سرعان ما يتخلَّى عنها بعد خمود الحماس الذي أشعل الثورة، ولذلك دائماً ما تعود الدولة أقوى مما كانت عليه، لأن الثورة قوَّتها وأعادت ضخ الدم الجديد فيها.

ولأننا نعلم أنه لا يوجد نظام سياسي في الدولة يستغني عن رأس المال وعن الخبرة، حتى أكثر الأنظمة فوضوية تحتاج إليهما، فدائماً ما تكون الثورات المنصة التي تقفز منها الطبقة الثرية على الدولة، ولهذا يخلط النَّاس بين نتائج الثورة الفرنسية الكارثية على جميع المستويات وبين أحداث بلدية باريس سنوات:1848م و1871م، فيعتقدون أن الثورة امتداد وقفزة للجماهير الكادحة على الحكم، وهذا خبر كاذب غرسته الشيوعية في وعي الناس.

فالثورة في الحقيقة وفي صيرورتها النهائية صناعة الشوكة ،يفجِّرها البسطاء وتستولي عليها الشوكة المالية والإعلامية والعسكرية، لهذا أقول: لا توجد . بالنظر إلى المشروع . ثورة حقيقية، لا يوجد إلا عنف وطموح ظرفي، يكون في البداية على مستوى التفجير عملا استعراضيا يعطي الناس شعوراً بأنه في إمكانهم تغيير الدولة، بينما في الحقيقة تغيير نُظم الحكم هو امتياز أهل الشوكة المالية والإعلامية والعسكرية في كل الأزمان، ولهذا يذهب قوم ويأتي آخرون و تبقى الدولة على حالها، لا فرق بين بني



أمية وبين بني العبَّاس، ويبقى حال الناس كما هو، ولهذا نشهد الثورة على الثورة، والانقلاب على الثورة، وانحراف الثورة.

مشكلة الثورة أنه لا حدَّ لها فهي تقوم على فكرٍ وشعور يستلزم دائماً الثورة على الثورة، ولهذا كان الخوارج . إذا درسنا تاريخهم . كلَّما صادفهم مشكل انقسموا فرقتين؛ فنهاية الثورة عودة النظام كما كان، أو تفكيك الدولة إلى مجموعات كما كان العرب قبل الإسلام، أو كما هو حال بعض البلاد العربية الآن.

الثورة في الحقيقة انقلاب متواضع، لا يُحدث تغييرا اجتماعياً إلى على مستوى ضيق للغاية، وإذا نظرنا في تاريخ الثورات: الأمريكية، الفرنسية، البلشفية، الصينية، ثورات أمريكا الجنوبية، النازية، الثورة الجنسية في حركة الهيبي وما أنتجته، وما خلفته نقتنع أنها أسطورة .

لماذا الثورة (الخروج) فكرة سيئة:

أثبت الحاضر كما كان الحال في الماضي أن الجماهير لا تستطيع التوافق على مشروع مشترك، لأنها تعيش إشكالية معقَّدة، فهي منقسمة بين الرغبة في الدولة المعاصرة، دولة الحريات، والنزوات، والحقوق الاجتماعية على الطريقة الغربية التي لا تملك آليات تصوُّر مشروعها الحضاري، وبين ثقل الطائفية والمذهبية والعرقية والعادات، وتعارض المصالح لكل فئة، ولهذا . كما أكَّد الواقع . ما إن تبحث الثورة عن تنظيم نفسها لتدوم تصير منتجةً لضدها فتأتي النتائج العكسية لأن أصناف من قاموا بالثورة فجَّروها لأهداف مختلفة وأحيانا متناقضة.

ففي سؤال الثورة نسأل: ضد من تثور؟

ضد الحكَّام كحكام، ضد من لا يريد الحدود الشرعية، ضد التوريث، ضد الثراء غير الشرعي، ضد سيطرة رأس المال على الدولة والمجتمع، ضد الجوع والبؤس، ضد الطائفية، ضد المجتمع؟

إذا اعتبر المطيري وأمثاله الثورة إصلاحاً يهدف إلى تغيير الدولة جذريا، فإن الثورة ليست من الإصلاح في شيء وإن تشارك في هذا اللفظ، لأنها بخلافه هي مظهر لأزمة، علاقة قوّة بين الخارجين والدولة تتمثَّل في العنف، كجواب صريح على منازعة الدولة، يهاجمها من الخارج.

بينما الإصلاح يهدف إلى تغيير الدولة بهدوء، مرحلة بعد مرحلة، من الداخل في الغالب وأحيانا من الخارج سلميا، فالإصلاح لا يهدر حقَّ أحد، بخلاف الثورة التي تهدر حقَّ وأرواح كل من لا يؤمن بها.

ومهما حشد الدكتور المطيري من أمثلة على ثورات شهدها التاريخ الإسلامي، فهي إما ثورات فاشلة والحدث التاريخي لا يدلُّ بمفرده على الجواز الشرعي، وإما ثورات أعادت إنتاج نفس الأنظمة التي أسقطتها مع بقاء المصالح كما هي، يبقى هذا الاستشهاد فارغاً من كل قوّة علمية لأن الأطر التاريخية مختلفة إلى درجة كبيرة جداً، تمنع تشكيل تصوُّر واحدٍ للخروج أو الثورة، هذا ما يقدِّمه التحليل المقارن.

فالتبديل هنا ـ إذا جاز التعبير ـ من جهتين: من جهة من يُجرِّم العمل السياسي (العامَّ والخاصَّ) والاجتماعي والثقافي الإصلاحي والاعتراض الهادف المتَّزن.

ومن جهة من يرى العنف وسيلة للإصلاح، فالثاني ليس هو المشروع المقابل للمؤوَّل بل هو مؤوَّل مثله تماماً، وإن كان للأوَّل شبهات من نصوص صحيحة فليس للثاني كمصدر ومثال إلا اجتهادات خاطئة لبعض الصحابة مخالفة للنصوص بقطعية، أكَّد الواقع ـ مرارا ـ مكمن الخطأ فيها.

والتبديل أنواع: فمن أدخل في الدين ما ليس منه أصلا، ومن أوجب على عباد الله ما لم يوجبه عليهم الله تعالى، ومن علَّق سعادة المسلمين على شرط لم يذكره رسول الله ﷺ ، ولا امتحن الناس عليه فهو بلا شكٍّ من المبدِّلين.

فأهل التبديل يضيفون إلى دينه وشرعه ما ليس منه، وهم أهل الشرع المبدَّل تارةً يناقضونه في خبره فينفون ما أثبته أو يثبتون ما نفاه، فيوجبون ما لم يوجبه بل حرَّمه، ويحرِّمون ما لم يحرِّمه بل أوجبه، فيوجبون اعتقاد القوال والمذاهب المناقضة لخبره وموالاة أهلها ومعاداة من خالفها.[10]

والخلاصة: كل تحريف للكلم عن مواضعه، يحصل بسببهِ لبس بين الحقِّ والباطل فهو من التبديل، وقد يكون التحريف بمنهج الانتقاء السلبي، وبتأويل الوقائع تأويلا مخالفاً لسياقها التاريخي، أو بقياس من لا يملك اختيارين على من يملك اختياراً واحداً فقط، وقد يكون عن قصد كما يكون عن غير قصد بسبب سطوة المشاعر والاعتقادات والأحكام المسبقة؛ وفي ظني ـ وسأُدلِّل عليه ـ نظرية الدكتور هي الأخرى من الشرع المؤوَّل.

وإذا قلنا: قد ناقض المبتدعة خبر الشارع، وناقض الحكَّام أمره، وكان النقض الأوَّل تأويلاً فما الذي يمنع الثاني من أن يكون هو الآخر تأويلاً؟

وما مُسوِّغ التفريق بين المتماثلات المتشابهات، ومناقضة الخبر(بالتَّأويل) لا يستلزم العقل أن تكون فقط في مذهب من يأمر بالصبر على جورهم، فقد تكون ـ أيضاً ـ في مذهب من يرى مقاتلتهم، بل هي أظهر هنا لمخالفتها النصوص، فالأصل المعتبر هو: من معه نصٌّ ومن معه محض رأي، من أظهر التاريخ صدقه، ومن أظهر التاريخ خطأه؟

وقد يكون أحدهما صادقا مصيباً في مُعاينته فيصف الشيء كما هو لكنه يقترح حلاً أفسد من الفساد الموجود، هنا إشكال التحليل، فلا يلزم أن نتَّهم غيرنا بالتبديل ونُنزِّه أنفسنا، وكل كلامنا قائم على اجتهادات مركَّبة وأدلة ارتدادية.

فالتبديل (على مفهوم المطيري) حصل من الذين اعتبروا كل عمل سياسي واجتماعي وثقافي إصلاحي للصالح العامِّ خروجاً على السلطة، وجعلوا الحاكم مقدَّساً لا يُسأل عما يفعل، كما بدَّل

10 ـ انظر ابن تيمية؛(النبوات،ص:94).

من اختزل الشريعة في "الحدود"، والدين في "الحاكمية" مع غياب الإنسان الشرعي العادل قبل المؤسَّسة الشرعية العادلة، وجعل مقاتلة المسلمين لبعضهم بعضا إصلاحاً[11] ؟

الأمر الثاني : أن التأصيل للعمل السياسي يتنافى من كل وجه مع الثورة والعمل المسلَّح، فإن الأصول التي نُقيم عليها العمل السياسي السِّلمي مُغايرة من كل وجه للأصول التي تدفع للعمل المسلَّح، والتطوير الذي جاء به الدكتور المطيري هو: "الانتقال من التعليل بكفر الحاكم إلى التعليل بظلمه طردا وعكساً" ، لأنه وجد إشكالا علميًّا أو تناقضا في الاستشهاد بمن خرج بالسيف من السلف، فهم خرجوا معلِّلين بالظلم، بينما من خرج في هذا العصر علَّل بالكفر، فكان بالتالي خروج السلف مخالفاً للنصوص التي قيَّدت الخروج بـ "الكفر البواح" فمن أراد تقييدها ونقض دعوى الإجماع لم يصلح له التمثيل بخروج بعض السلف، إلا أن يجعل الخروج المعاصر من أجل الظلم وليس من أجل الكفر، وهنا يلزمه ترك التعليل بـ" الحاكمية" إلا إن كان يراها "ظُلما"، وليس هذا مذهب المطيري وأنصار الثورات المسلَّحة؟ !

ولما احتاج إلى ذكر أنواع الخروج، وأنه لا يكون لكفرِ الحاكم فقط دخل في بحث ماهيَّة خروج الخوارج ليصل إلى أن من لم يخرج بسبب العقيدة فليس خروجه من جنس خُروج الخوارج.

وهذا صحيح إلى درجة ما، فليس كل فئة تخرج على الدولة هم من الخوارج، فقد يكونون بغاة أو متأوِّلة لكن فيهم شبه من الخوارج، فلا يرى السَّيف على المسلمين إلا الخوارج والمعتزلة وبعض من يوافقهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مرجئة الفقهاء وغيرهم، ولما كان مستحيلاً ـ خاصَّة في هذا الزمن ـ مقاتلة الدولة بدون أن يقاتل المسلمين بعضهم بعضاً ـ لأسباب ذكرتها في موضعها ـ كان هذا القتال فيه شبه من قتال الخوارج.

11 ـ مثل المطيري زعم في كتابه أنه يستحيل القيام بالواجبات الدينية كالصلاة والزكاة والحج وغيرها بدون حكم قال(ص:13): (ومعلوم أن أكثر الواجبات لا يمكن أداؤه على الوجه الأكمل ـ بل لا يمكن أداؤه أصلا ـ إلا في ظل دولة تحكم بالإسلام وتنفذ شريعته كالزكاة و الجهاد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الحدود ... الخ وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وهذا من أظهر الكذب على الشريعة، فكل المسلمين يقومون بهذه الواجبات بدون وجود الدولة التي يرمي إليها، اللهم إلا الحدود، وهذا شهادة منه ـ بناء على كلامه ـ بأن الدول الإسلامية دول تحكم بالإسلام وتنفذ شريعته في هذه المسائل على الأقل!

لكن الذين يخرجون في هذه العصور المتأخِّرة يخرجون بسبب العقيدة كالخوارج، بل يشاركونهم خصوصية التعليل، وهو الخروج بسبب التكفير، و إن اختلفت مسائله نوعاً ما.

وعليه، فلا يجب أن يكون الاختيار السِّلمي كإجراء فقط والهدف إسقاط الحكم مهما كان الثمن إذا اختلف التأصيل، فإن المناهج العلمية لا تقبل التناقض بين أصولها.

ثالثا: قد عملت الأمَّة بنصيحته طيلة تاريخها وكانت النتيجة ـ دائماً وخيمة: المزيد من الاحتلال ومن التشرذُم والاقتتال، ثم الضياع والتفسُّخ على المثال الشعبي: "جاء يسعى فأضاع تسعا" وهي ـ الآن ـ في قلب نصيحته(الطوفان) فهل حصدت إلا إنهاء الأزمة الاقتصادية الغربية، والتفسُّخ والعودة إلى القبيلة والطائفة المذهبية أو العرقية، وذهاب الريح والدخول في الفتنة العمياء؟

لا يوجد في التاريخ الإسلامي من أقام العدل بـ"السِّيف في المسلمين"، كل من استعمله إما أشعل فتنة استهلكته، وإما غصب به الحكم ثم عادت عليه الكرَّة؛ والشرع المنزَّل ليس اجتهاد الصحابي والتابعي وغيرهم، يصبح منزَّلا لمجرَّد موافقته عقيدة الخروج بالسيف، هذا تسطيح جديد.

ما يعدُّه الدكتور حاكم المطيري منهجا شرعياً صحيحا مُصحِّحا للمناهج المؤوَّلة أو (المبدَّلة) هو في الأصل بديل أسوأ للسيئ في نهاية المطاف، مع إنه تضمَّن مباحث صحيحة، لكنه أقامه على فهم بعيد عن مراد النُّصوص، وقراءة متطرِّفة لوقائع التاريخ مع اتِّهام واضح لأئمة الدين بالخضوع للصياغة المتعمِّدة لبني العبَّاس لفقههم السياسي، وهي شبهةٌ رافضية قديمة يستلفها كل من يريد التأسيس لفقه سياسي وعيدي جديد، كالدكتور عبد الله الحامد[12] والمطيري، نقف عندها تفصيلاً في الجزء الثاني ـ إن شاء الله ـ لكن لنوضِّح بعض معالمها في هذه المقدِّمة.

القراءة المادِّيَّة للتاريخ الإسلامي:

يزعم أنصار التحليل الاجتماعي التاريخي وهو نوع من القراءة المادية للتاريخ في محاولتهم تجديد الفكر الديني، أن ما تُعورف على أنه الإسلام ومنهج السلف الصالح، هو في الحقيقة فكر تشكَّل في العصر

12 ـ ألحق الدكتور المطيري في آخر كتابه (ص:360) مقالا للدكتور عبد الله الحامد بعنوان : "مقاربة لتصفية المقياس السلفي من غبار الصياغات العباسية والمملوكية والعثمانية"، لهذا ناقشته والمطيري معاً؛ ولِمَ توقَّف عند العثمانيين، فأين الأيوبيين، والسعوديين في هذه الصياغة المزعومة ؟!

العباسي الوسيط، أيام ازدهار الدولة العباسية، لا سيما في عصر المأمون، وما تلاه على اعتبار أنها فترة شهدت الكثير من الصراعات الفكرية التي أثْرت التراث الإسلامي، والذي للأسف الشديد بقي عالةً عليها إلى يومنا هذا.

ففي العصر العبَّاسي طغت الصراعات، وانصبغ الفكر بطابع سجالي تبعاً لذلك، أكثر ما أُسيء له في الفكر الإسلامي في تلك الفترة والفترات اللاحقة عليها أنه بسبب هذه الصراعات، وبسبب الازدهار الذي لحق بالأمة في تلك الفترة طغت روحُ التقليد، وبقي ذلك هو النموذج الذي يطمح الجميع إلى تقليده، هذا أثَّر على العقلية المسلمة، وجعل منها بشكل كبير عقلية تقليدية، وأكثر مفهوم أُسيء استخدامه للتعبير عن هذه العقلية التقليدية هو مفهوم "السلفية" باعتبار أنها الصيرورة على نهج السلف الذي اتَّفق الناس أو اتَّفقت الأمة على صلاحه.[13].

قلتُ: قد تبدو هذه الشبهة أنها خلاصة علمية لفترة طويلة من التاريخ الإسلامي، ولكنها في الحقيقة مجرَّد دعوى لا ترتكز على أية حقيقة علمية مسلَّمة، بل هي اقتطاع لفترة من التاريخ الإسلامي على أساس التقدُّم التاريخي(الزمني) للحدث فقط، دون اعتبار للمؤثرات الحقيقية لتحديد مُميزات فترة تاريخية مُعيَّنة عن غيرها من الفترات.

وهذه الدعوى قد سبق إليها . في العصر الحديث . المستشرقون في دراستهم للإسلام، فاعتمدوا النقد التاريخي في صورته "الإبستمولوجية" لنقد الفكر الإسلامي، ولعله من السهل أن نرجع عقيدة معيَّنة،أو فكر معيَّن، أو منهج معرفي معيَّن إلى فترة معيَّنة من التاريخ كان ناشطاً فيها، والحكم عليه بأنه وليد تلك الفترة دون أن نُعير مرجعيته العلميَّة وأصول منهجيته قدراً من الاهتمام.

ويمكن أن استعمل هذا الأسلوب وأُعيد فكر الحامد والمطيري إلى فترة ظهور المعتزلة، فهم الوسيط بين الخوارج وأهل السُّنَّة؛ عندما تُمارس النصوص ضغطاً على الخارجي يقع في الاعتزال، وعندما تغلب الشدَّة على نفسيَّة السُّنِّي ويفقد الصبر، وتراوده شبهات الحكم يقع في الاعتزال، والأدلة لا تنقص، لكن لنترك القارئ يحكم.

---

13 . هذه صياغة الشبهة كما جاءت في لقاء عبد الله الحامد في حصة " الشريعة والحياة " على قناة الجزيرة منذ سنوات.

وإن كان قد يبدو أن هذه الشبهة الاستشراقية الوعيدية الرافضية خلاصة علميَّة، أو حقيقة تحليلية لمجموعة من العناصر الثابتة فإنها . في الحقيقة . شبهةٌ أصبح يُردِّدها كل من يريد التملُّص من الفقه السياسي للمذهب السلطوي، ولم يعلم بوجود وسط بينه و بين منهج المعتزلة/الخوارج.

وعليه يجب تحديد نقاط المناقشة و ضبطها بمنهجية علميَّة صارمة بضوابطها ، فنقول:

1. الحضارة الإسلامية أو الثقافة الإسلامية في أبرز مقوّماتها حضارة وحي و تنزيل،أي: ان العرب عنصرها الأساسي أو مادَّتها الخام، لم يكن لهم دورٌ ملموس أو فعَّال في تاريخ البشرية كما كان للإغريق والفرس والفراعنة وغيرهم،فأكثر النظريات العلمية والفنون حتى التي طوَّرها العربُ فيما بعد أصولها غير عربية، بل لم يكونوا يستحقُّون الوصف بالأمَّة(لها دولة) إلا بعد مجيء الإسلام، وهذه حقيقة يقرِّرها القرآن في قسمه المكي عندما يتحدَّث عن منهجية التشريع عند العرب قبل الإسلام في التحريم والتحليل، وفي العبادة، وفي نوعية الاقتصاد عندهم، بل حتى في معارفهم الفلكية كانوا يرجعون لسلطة الأقوى كما في تحديد الأشهر الحرم.

فالعرب لم يكن لهم نظام حكم واحد يجمعهم، بل كانوا أشتاتاً متناحرة، و أكثرهم كبني عامر وفروعها من الهلالية وغيرهم، وقبائل وائل وغيرها كانوا حُمسًا[14] يرفضون الخضوع لسُلطة مركزية لذلك عجزوا عن بناء دولة واحدة، ومن قرُبت حدوده الجغرافية من دولة قويَّة كان عبداً مستخدما عندها لوقف هجمات بني جلدته على هذه الدولة، فالمجتمع العربي كان مجتمعاً جاهليا على جميع المستويات، مجتمعا أمِّيًا لا يعتمد الخط و التدوين الذي جاء مع الإسلام، كما كان الحال عند اليونان والرومان والصينيين وغيرهم ممن بدؤوا التدوين في فترات قديمة من التاريخ.

فالمجتمع العربي الجاهلي كان مجتمعاً يحفظ أنسابه ووقائعه الحربية في التراث الشفهي الشعري والقصصي، وهذه الحال هي من جهة حال سلبيَّة، ومن جهة أخرى ستُشكِّل قوَّة للمجتمع الإسلامي الذي سيخلفه.

---

14 . حمس: حَمِسَ الشَّرُّ: اشتدَّ، وَكَذَلِكَ حَمِسَ، وحَمِسَ بِالشَّيْءِ: عَلِقَ بِهِ، والحَماسَة: المَنْعُ والمحارَبَةُ. والتَّحمُّسُ: التَّشَدُّدُ، ويطلق على المتشدد في دينه أو في قتاله، وتَحَمَّسَ الرجلُ إذا تَعاصَى، وهذا المعنى الذي أقصده. انظر "لسان العرب"56/6.

2. جميع الحضارات عبر تاريخ البشرية الطويل تبدأ من مرحلة أولية ثم مرحلة النضج وبلوغ الذروة في النشاط الثقافي والاقتصادي والعسكري ثم مرحلة الانحطاط والسقوط، وهذه خاصِّيَّة بشرية لم تسلم منها أيَّة حضارة، فلا يسلم منها مجتمع ولا اقتصاد ولا غير ذلك.

وقد أدرك مفكِّرو الغرب هذه الحقيقة في مجالها الاقتصادي فقالوا بمبدأ "حدود التنمية"، وأنها تصل درجة تتوقَّف عندها، وأنها لا يمكنها التزايد إلى غير نهاية، ولذلك كلما توقَّفت مُعدلات التنمية عندهم اخترعوا أحداثاً سياسية ونُظماً قانونية جديدة لإعادة الروح إلى اقتصادهم، ولو قارننا بين تواريخ الحروب وتواريخ الأزمات الاقتصادية على الأقل بدايةً من القرن التاسع عشر سنجد تطابقاً مذهلا.

فلم يثبت لنا التاريخ بقاء حضارة معيَّنة حتى حضارة الفراعنة التي كانت أكثر الحضارات دواما زالت بفعل أسباب معيَّنة وفقاً لهذا القانون الكوني الذي هو الطفولة ثم الكهولة ثم الشيخوخة ثم الموت الذي لا يخرج عنه مخلوق.

فمن الطبيعي جدًّا أن تكون للحضارة الإسلامية بداية تتمخض فيها الخطوط الأساسية ثم بفعل التقدُّم الزمني، وبفعل التوسُّع تضطر الأمة في عمليَّة آلية لا علاقة لها بالشعوب إلى أن تُنظِّم مختلف مشاغلها وحركتها الحيوية، فتتغيَّر مظاهر النظام السياسي من أحادية القرار إلى الاستعانة بالمستشارين المتخصِّصين، وتقسيم المهام في إطار دواوين ووزارات، وما نُسمِّيه اليوم "التنظيم الإداري" فيعم سائر القطاعات الحيوية في الأمَّة: العسكرية والعلمية/الثقافية وغير ذلك.

وكذلك الإنتاج المعرفي كان لابدَّ أن يبدأ بطور الحفظ والنَّقل الشفهي، ثم التدوين والنَّقل الخطي، ولابد كذلك أن تتميَّز كل مرحلة في درجة خصوبة المعرفة و تبادلها، والتفاعل الحاصل حولها، ولذلك كلَّما ابتعدنا عن العصر الأول ازداد الاختلاف بازدياد التوسُّع في المعرفة وتأصيلها، وظهرت الاختصاصات العلمية الواحدة تلو الأخرى.

وعلى هذا الأساس إذا قلنا: منهج أهل السُّنَّة والجماعة الذي ورد بطرق صحيحة في أقوال رسول الله ﷺ أي: قبل أن تكون الدولة العبَّاسية هو وليد ظروف مُعيَّنة في العصر العبَّاسي فيجب أن نعتبر كل

ما أنتجته الحضارة الإسلامية في العصر العبَّاسي وليد هذه الظروف ،فهو بالتالي لا يُعبِّر عن الإسلام في مرجعيته الأولى التي هي الكتاب والسُّنَّة ؟

فيجب إذاً أن نعتبر علم النحو واللغة، والفقه وأصوله، وعلم الخلاف وأصول الاعتراض، وعلوم الحديث، وعلوم القرآن، وغير ذلك من مخلَّفات العصر العبَّاسي التي يجب أن نتخلَّص منها لأنَّها بلغت أوج نشاطها فيه، وبالتالي لا تمثِّل روح المرجعية الأصلية للدين الإسلامي؟

كما ينسحب هذا على العلوم المادية: علم الفلك، والرياضيات والجبر والهندسة، والطب، والعمران، بما فيها الفلسفة والمنطق، وكل ما هو إيجابي وسلبي مما تمَّ في العصر العبَّاسي!

3 . يمكن أن نقبل ما يقوله أنصارُ التحليل الاجتماعي التاريخي إذا تمَّ لهم التفريق بين عصر العبَّاسيين وما قبله من عصور في المجال العلمي/الديني بفوارق ثابتة ومؤثِّرة ،فإذا قصدوا أن أتباع منهج أهل السُّنَّة يرجعون إلى ما تمَّ تدوينه في العصر العبَّاسي . وهو عصر طويل . يخالف منهج السَّلف الذين كانوا قبله فإنهم قد أخفقوا إلى حدٍّ كبير.

فليس لهم على هذا التَّفريق المخترع شبهة ترتقي إلى مستوى القرينة، كل ما في الأمر أنهم وجدوا معضلةً عويصة في موقف أئمة السُّنَّة من الخروج على الدولة، وكان الاستقرار النهائي على هذا الموقف في هذا العصر، وحتى يتخلَّصوا منه لم يجدوا طريقةً أحسن من هذه الدعوى العريضة؟

ولعل مما يدل على فساد منهجيتهم العلمية وعجزهم في الاستدلال أنهم وقفوا طويلا عند مسألة" الإجماع على عدم الخروج" محاولين نقضه بكل سبيل ممكن، فاستشهدوا بفعل بعض الصحابة وهم في غاية القلَّة،وبفعل بعض التابعين بغض النظر عن صوابية موقفهم ومطابقته للنُّصوص، ثم بمواقف أصولية مختزلة مفادها عدم صحَّة هذا الإجماع.

وقد كان المفروض عليهم أوَّلا أن يبحثوا ماهية الإجماع، وأصل إثباته هل هو سمعي فقط أم سمعي/عقلي، ثم أنواعه، وهل يشترط في كل أنواعه أن تنعقد أوَّلا عند الصحابة، أم يجوز للأمة أن تجمع على أحد قوليهم، خاصَّة إن كان مدعوماً بالنُّصوص، فالإجماع هنا حقيقته الإجماع على النَّصِّ وليس في مخالفة النص حتى نُغاير في الشروط بين النوعين.

وكذلك يقال لهم: قوّة الاستدلال لا ترجع إلى وجود الإجماع، فإنه لا يُعلم مخالف من أئمة السُّنَّة في هذه المسألة، وحقيقة الإجماع عند أهل السنة هو: قول الجمهور الذي لا يعلم له مخالف، أمَّا قبل جمع النُّصوص وتدوينها فالخلاف ظاهر في أقلِّ من هذه المسائل، والسبب معروف هو: عدم الاطلاع عليها، وبالتالي لا يكون أي فعل لصحابي أو تابعي حجَّة ؛ غاية فعل الصحابة إن لم يكن لهم مخالف أن يخصَّص به العموم عند بعض الأصوليين.

يبقى الإشكال العلمي هو: إذا كان في الذين خرجوا بالسَّيف من روى أحاديث النَّهي، هنا تبحث المسألة من وجه آخر.

ومن أفسد الشبهات التي جاء بها المطيري وهذا التيَّار السّياسيُّ الذي يخلط بين تصوُّرات سيِّد قطب ـ رحمه الله ـ العقدية ومذهب المعتزلة في "التكليف والمسؤولية" مع ومضات غربية استشراقية: الخلط الفاحش بين العلم والمذاهب في طورها الأوَّل الشفهي، وبين زمن تدوينها أو استقرارها المذهبي، فيقارن بين رجل من السَّلف لم يجمع النُّصوص، عاش وفقاً لما علمه منها، وتصرَّف على أساسه سياسياً واجتماعياً، مع من جمعها وبالتالي استقرَّت عنده الأحكام والمذهب والآراء العلمية، ثمَّ يزعم أنَّ الذي استقرَّ عليه أهل السُّنَّة ـ فيما بعد ـ مخالفٌ لما كان عليه السَّلف ؟

4 ـ من المعلوم أن أوَّل الكتب التي دوِّنت في الإسلام، والتي تمَّ من خلالها نقل علم وعقيدة وأخبار الطبقة الأولى من المسلمين وهم الصَّحابة تمَّ في العصر العبَّاسي، فأقدم كتاب عند المسلمين هو "موطأ" الإمام مالك، و"الخراج" لأبي يوسف، و"مصنف" عبد الرزاق بن الهمام، و"رسالة" الشافعي ثم سائر المراجع الإسلامية في التاريخ والسير والتراجم والتفسير والفقه واللغة وغير ذلك، كل التراث الإسلامي تمَّت كتابته و تدوينه في هذا العصر، بعدما كان يعتمد على الطريقة الشفهية في نقله وتبليغه.

فهل تدوين "موطأ مالك" و"سيرة ابن إسحاق" و"خراج أبي يوسف" في العصر العبَّاسيِّ أو أواخر العصر الأُمَوِيِّ يعني أن مادَّته مُقتبسة من مساجلات علمية في هذا العصر أم أنها نصوص الحديث النَّبويِّ وفتاوى الصَّحابة وإجماعهم تمَّ نقله في هذه الكتب ؟

فإذاً ادعاء أن ما تمَّ تدوينه في العصر العبَّاسيِّ لا علاقة له بالكتاب والسُّنَّة، وأنه مجرَّد تصوُّرات وليدة صراعات الفرق الإسلامية في ذاك العصر لا نصيب له من الصحَّة، هو خطابٌ مستلف عن المستشرقين، روَّج له التغريبيون والرافضة وعنهم أخذه الثوريون، لا يرتكز على أي أساس علمي واضح، نعم للبيئة التي يُسمِّيها المطيري والحامد " الصحراوية" تأثير على طباع ونفسية الإنسان، لكننا هنا لا نتحدَّث عن شاعريته وأحواله النفسانية ؛نتحدَّث عن علمٍ أفنى أهل السُّنَّة أعمارهم في خدمته، في حفظه، وتدوينه، واستخراج معانيه، وجمعها في أبواب ووحدات إلى فتاوى الصحابة.

هي محاولة يائسة لتضييق منهج الفكر السُّنِّيِّ (اللاثوري واللاسلطاني)[15] وذلك بتحديد بداية زمنية له تكون متأخِّرة عن العصر الأوَّل للإسلام حتى يفقد مرجعيته الأصيلة عند الناس، فيعدُّونه فرقة كالفرق وفكرة كالأفكار، لا علاقة لها بدين رسول الله ﷺ، وقد حاولوا ذلك مرارا، ولكنهم في كل مرَّة يخطئون، وينصِب الله على أخطائهم آيات من البيان.

وفي الحقيقة هذا منهج كل من يزعجه هذا المذهب الإصلاحي السِّلمي، فسلكه أمثال سامي النشار، ومحمد أبو زهرة ـ رحمهما الله ـ و غيرهما، فحاولوا بمعونة الفعل السَّلفي إلصاق السلفية بمحمَّد عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ أي: إلصاقها بفترة متأخِّرة جدًّا من التاريخ المعاصر، وذلك لقطع الطريق بين هذه السَّلفية ومرجعيتها عند السَّلف الصالح.

ولما لم يتم لهم الأمر لكون محمد عبد الوهاب لا يمثِّل ـ في الحقيقة ـ في السلفية مرجعية وأصلا، بل كان وسيطاً بين عصره وعصر ابن تيمية الذي كان عمدته ـ بحسب قراءته وفهمه وما وصله من مؤلفاته، وهي قراءة جزئية ـ حاولوا الصعود إلى أعلى من محمد عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ فهم ـ الآن ـ يحاولون تشكيك الأمة في مكانة ابن تيمية ومكانة الإمام أحمد، وأنهما المؤسِّسان الحقيقيان للسلفية التي ليست إلا آراءهما واجتهاد اتهما ،مما لا يمتُّ بصلة إلى السلف الصالح، وقد ساعدهم على ذلك

15 لم يكن أئمة السنة يداهنون الملوك، ولم يكونوا يخرجون عليهم بخلاف ما ينسبه إليهم الثوريون (من الثورة) والسلطانيون(من المداهنة)، قال ابن تيمية ـ رحمه الله : (ثُمَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ عُلَمَاءَ السُّنَّةِ كَمَالِكٍ وَأَحْمَدَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَبْعَدِ النَّاسِ عَنْ مُدَاهَنَةِ الْمُلُوكِ أَوْ مُقَارَبَتِهِمْ، ثُمَّ إِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ إِنَّمَا يُعَظِّمُونَ الْخُلَفَاءَ الرَّاشِدِينَ، وَلَيْسَ فِيهِمْ أَحَدٌ مِنْ بَنِي الْعَبَّاسِ)،انظر ابن تيمية؛(منهاج السنة النبوية،130/4)

أن بعض أهل السُّنَّة اقتطع من السَّلف الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ دون غيره من أئمة كانوا معه وقبله لغلبة الطابع الحنبلي المتأخِّر على المتسلفة (الثورية والسلطوية)؟

ولكنهم هنا ـ كذلك ـ أخطئوا في هدم الأساس، لأن ما قرَّره الإمام أحمد ودعا إليه من أصول علمية ومنهجية لم يكن منشؤه ولا مؤسِّسه بل كان ناقلاً له فقط عمن سبقه ، وهنا تكمن القوَّة في المنهج السلفي الحقيقي المستمدَّة من قوَّة السند .

إن المنهج السُّنِّي باعتماده مبدأ " تسنيد الأقوال وإثبات مرجعيتها ومنبعها"، ورد ما اختلف فيه السلف إلى النصِّ قبل تجارب الواقع قطع الطريق أمام هؤلاء في زعمهم أنه وليد ظروف مُعيَّنة.

وإذا كانت السلفية (لا الثورية) اليوم تفرض على الأمة اعتقاداً ومنهجا سياسياً تمَّ تقريره في العصر العبَّاسي نتيجة ظروف سلبيَّة هل يمكنكم إثبات ذلك بإثبات مقالات عن السَّلف قبل العصر العبَّاسي تخالف ـ بالنَّص أو الإجماع ـ ما تدعو إليه هذه السلفية؟

الكلام عن السلفية في العصر العبَّاسيِّ أمر يظهر أنه قد وقع عليه التسليم عند أنصار التحليل الاجتماعي التاريخي لعدم ظهور لهم مبدأ آخر يُفسِّرون به مشروعية مهاجمة السواد الأعظم والمنهج السُّنِّي (اللاثوري)، فحتى السلفية (السلطوية) التي توجب طاعة الحكَّام بلا قيد ولا شرط حقيقيين عمليين سببها فهم سطحي انتقائي للنُّصوص وليس لتأثير العصر العبَّاسي، فهو بالتالي مصادرة على المطلوب لا غير.

ذلك أننا إذا رجعنا إلى الأمثلة التي يسوقونها (مثال عبد الله الحامد) لا نجدهم ينطلقون من مسائل تُشكِّل أصلا في العمود الفقري للدين الإسلامي، فهم لا ينظرون لموضوع محنة الإمام أحمد على أساس أنها حقٌّ أو باطل، ولكنهم ينظرون إليها على أنها حدث تاريخي كان له ما يدعوه من ظروف اجتماعية تولَّدت في العصر العبَّاسيِّ، فإن طرحنا عليهم السؤال التالي: هل تغيَّرت الأسباب الداعية لموقف الإمام أحمد وكل تلك الطبقة اليوم و اختفت ؟

وهل بتغيُّر الظروف الاجتماعية يجب أن تتغيَّر المواقف تبعاً لذلك دون أن نستند إلى المرجعية النصيَّة ونجعلها أصلاً ثابتاً عبر الأزمان يُحدِّد مدى قربنا من الإسلام كما جاء به الرَّسول ﷺ أو بُعدنا عنه؟

إن الإشكالات التي يطرحها أنصار التحليل الاجتماعي التاريخي إشكالات فرعية لمسائل ثانوية لا علاقة لها بموضوع الدين ،لأنهم يريدون الوصول إلى الفكرة السياسية المرتبطة إلى حدٍّ ما بالواقع الاجتماعي، ولكنهم يتَّخذون لذلك بعض المسائل مطيَّة إلى هذا الغرض.

ولو أردنا إرجاع هذا الفكر و أطروحته إلى التعبير الفلسفي لقلنا: إنها "الإيديولوجية" في التعبير الماركسي، أي: هي الأفكار المتولِّدة من وقائع اجتماعية و اقتصادية بدون الشعور بذلك ثمَّ اعتبار ذلك نوعاً من التَّحليل العلمي.

وربَّما يتَّفق معي أنصار التحليل الاجتماعي التاريخي أنهم وقعوا في خلط فاحش عندما لم يفرِّقوا بين الإسلام كدين له عقيدة وشريعة وأخلاق تعتمد النصَّ الشرعي أوَّلا، وبين الإسلام كحضارة متولِّدة عن التفاعل التاريخي بين الدين المحض وبين الظروف الأخرى، اجتماعية وسياسية، التي تحتِّم على حملته التعامل معها، كدخول الفلسفة الحياة الفكرية الإسلامية، وظهور علم الكلام والصناعات، وانصهار كثير من العادات العجمية في تشكيلته العامَّة، عندما دخل فيه العجم، ولم يتخلَّصوا من ثقافاتهم وعاداتهم، أو حاولوا أن يجدوا لها نوعاً من التأويل على أساس مبدأ "تجاوز التناقض".

الإسلام كدين لا يمكن أن نعتبر المحصِّلة الفكرية للفلاسفة ك"ابن سينا والفارابي وابن رشد"، ولا التقلُّبات السِّياسيَّة والظروف الاجتماعية التي هي ألصق بالظروف السياسية منها بالدين في حدِّ ذاته من مراجعه وأصوله، التي يجب أن نعتمدها عنصراً مهماً في تحليلنا لواقع الإسلام، لأن هذا الذي ذكرته مرجعيته عوامل أخرى غير الإسلام أو غريبة عن الإسلام، أو لا يتحمَّل تبعاتها .

لكن إذا تكلَّمنا عن الحضارة الإسلامية دخلت هذه العوامل فيها، لأنها وقعت أوَّلا في التاريخ والمجال الإسلامي، ولأنها ـ ثانيا ـ بأيدي إسلامية، فمن هذه الجهة يدخل الفكرُ الفلسفي والسِّياسيُّ للفرق الإسلاميَّة حتى الهدَّامة منها.

وعليه؛ يجب التفريق بين الموجود في التاريخ الإسلامي من شواذ فكرية وسياسية واجتماعية، وبين ما يقرِّره الإسلام من مبادئ تخصُّ هذه الأمور ثبت صلاحها في فترة الخلفاء الراشدين، فإن أفرزت بعض المظاهر السلبيَّة في العصر الأمويِّ أو العبَّاسيِّ أو غيره من عصور فمرجع ذلك التغيير الذي وقع على

هذه المبادئ والأصول لا هي في حدِّ ذاتها، هي مشكلة الفرد المسلم، وليس الإسلام، مشكلة واقع تعامل معه أهل السُّنَّة بأقصى درجة اليقظة لرعاية مصلحة المسلمين.

وينمُّ ـ هذا التوجُّه المادِّي في تفسير تاريخ الإسلام ـ عن خلل وقصور في تحليلهم يرجع إلى تأثُّرهم بمنهج النقد المادِّي الغربي أكثر من ملاحظتهم لواقع الأمة الإسلامية، ولذلك نجد المطيري يتطلَّب الأمثلة من تاريخ الإسلام وإن كانت لا تدل على أطروحته، فيجعل من أسباب ظهور النظرية السياسية المبدَّلة: الدين الذي صنعه المستبدُّ: "الإرجاء والجبر"، ثم يستشهد على مشروعية الثورة بعلماء وملوك جبرية مرجئة غلاة ؟ !

والذي يهمُّنا ـ الآن ـ أن تصوُّره للمجتمع الإسلامي المثالي دون التعرُّض إلى العوائق الواقعية، ومعرفة أسبابها، والحلول الشرعية لها قاده إلى "طوباوية" في تفكيره ترتكز على مبدأ التمنِّي، وهو قد وقع في هذه الطوباوية لأنه لم يُفرِّق بين الأحوال الموجودة في الأمة واقعاً وبين الأحوال المقصودة لها شرعاً، و بالتالي لم يفرِّق بين المتاح له نقضه وتقويمه، والمرغوب في الوصول إليه ، فلم يفهم مواقف أئمة السُّنَّة من النظرية السياسية ككل، وأنها واقعية وليست مثالية، تراعي كليات الشريعة لكن لا تهمل إكراهات الواقع، وأن الأسباب المتحكِّمة في صناعة الواقع بعيدة كل البعد على أن تُغيِّرها الثورة المجرَّدة، فالثورة نجحت في أوروبا لأنها موافقة لنفسية وطبيعة الأوروبي المتحرِّر من كل قيد ديني وأخلاقي، قادتها نخبةٌ ثقافية رائدة نجحت في تطويع الفلسفة بعد التخلُّص من صوريتها، وتحويلها إلى سلوكيات فردية وجماعية بسيطة احتضنتها الجماهير .

3 ـ وإذا أقررنا بوجود فوارق بين المجتمع المسلم القديم والمجتمع المعاصر خاصَّة على مستوى الوعي والفعل السياسي لكنها لا تلمس الكليات الشرعية لأنها "فوق تاريخية"، وهي تغييرات يصطدم بها المنهج (السلطوي) كما يصطدم بها المنهج (الثوري)، فالأوَّل لم يلحظ تغيُّر الدولة المعاصرة بحكَّامها ومؤسَّساتها تقريباً في كل شيء، كما لم يلحظ الثاني تغيُّر المسلم المعاصر وتغيُّر الثقافة المعاصرة، وتغيُّر وسائل التغيير المعاصرة، وارتباط الدولة الإسلامية وما يجري فيها بما هو خارج عنها، فبقي الأوَّل ملتصقاً بنظام حكم فقد الأسباب الكونية الواقعية والاجتماعية والشرعية لوجوده بشكله الحالي، وظلَّ الثاني ملتصقاً بفكرة الخلافة تأصيلا أو محاججة، وهو يعلم أنها سقطت من قبل العثمانيين بقرون

طويلة، فلم يكن ـ في يوم من الأيام ـ مشكل المسلمين في تعدُّد الولايات أو الدولة القطرية، ولكن في تخلُّفهم العلمي، وعجزهم عن معالجة مشاكل الطائفية أوّلا.

فإذا كان السبب الذي دفع أئمة السُّنَّة إلى التَّخلِّي نهائيًّا عن المنهج الثوري، واعتبار كل من يقول به خارجاً عن السِّكَّة[16] ، وليس مصدر هذا الموقف القاطع أي إمام أشعري يريد المطيري أن يرجع إليه القول بالإجماع على ترك الخروج، فإن المسألة لا تحتاج إلى إجماع، مع أنه لا مانع ـ بحالٍ ـ من إجماع أهل السُّنَّة على أحد النَّصَّين أو أحد القولين المختلفين، فببديهة العقول نعلم أن أحدهما خطأ والآخر صواب؛ ومع ذلك ـ وكما سننقله ـ إذا وجدت إماماً سلفيًّا من طبقة مالك، وابن أبي ذئب، والشافعي، وسفيان الثوري، وابن عيينة، ويحي بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، إلى طبقة أحمد ثم التي تليها وهكذا، يقول بجواز الخروج على الحاكم بالسيف فقد صحَّت نظريتك؟

ثم كيف يؤثِّر الأشعري اللاحق في هؤلاء السابقين عليه في الوجود(؟) والمسألة ليست في دعوى الإجماع ولكن في وجود مخالف لم يذمُّه أئمة السُّنَّة، قال ابن تيمية: (وَلِهَذَا كَانَ الْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّهُمْ لَا يَرَوْنَ الْخُرُوجَ عَلَى الْأَئِمَّةِ وَقِتَالَهُمْ بِالسَّيْفِ وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ ظُلْمٌ كَمَا دَلَّتْ عَلَى ذَلِكَ الْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ الْمُسْتَفِيضَةُ عَنِ النَّبِيِّ – ﷺ – ; لِأَنَّ الْفَسَادَ فِي الْقِتَالِ وَالْفِتْنَةِ أَعْظَمُ مِنَ الْفَسَادِ الْحَاصِلِ بِظُلْمِهِمْ بِدُونِ قِتَالٍ وَلَا فِتْنَةٍ فَلَا يُدْفَعُ أَعْظَمُ الْفَسَادَيْنِ بِالْتِزَامِ أَدْنَاهُمَا وَلَعَلَّهُ لَا يَكَادُ يَعْرِفُ طَائِفَةً خَرَجَتْ عَلَى ذِي سُلْطَانٍ، إِلَّا وَكَانَ فِي خُرُوجِهَا مِنَ الْفَسَادِ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنَ الْفَسَادِ الَّذِي أَزَالَتْهُ.)[17].

فقوله ـ رحمه الله ـ "المشهور من مذهب أهل السنة" لأنه لم يحدِّد الفترة التي يتحدَّث عنها، ومن ذكر الإجماع فقد حدَّد تاريخه وفترته، وكلام أئمة السُّنَّة يؤيِّده، فلا تعارض بين كلام ابن تيمية وكلام الحافظ أو غيره عن الإجماع، فكلنا يعلم أنه قبل تدوين السُّنَّة كان بعضُ السَّلف يرى الخروج بالسَّيف

---

16 ـ قال يحي بن سعيد القطان عن "الحسن بن حي": " لم يكن بالسِّكَّة" وكانوا يعدُّون ذلك بدعةً، كما قال الذهبي في حقِّه: "هو من أئمة الإسلام لولا تلبُّسه ببدعة، وكان يرى السَّيف" الذهبي؛ سير أعلام النبلاء؛ 365/7.
وصدق سفيان الثوري إذ قال فيه: " ذاك رجل يرى السَّيف على أمَّة محَّمد صلَّى الله عليه وسلَّم"، فإن من يرى السَّيف على الحكم إنما يراه على الأمَّة،فلن يسقط حاكمٌ حتى تشبع الأرض من دمِّ المسلمين من كلِّ طائفة.

17 ـ منهاج السنة النبوية؛391/3.

،و لذلك قال بِشر بن الحارث وهو يتحدَّث عن ذمِّ حفص بن غياث للحسن بن حي : "هَاتِ مَنْ لَمْ يَرَ السَّيْفَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِكِ كُلِّهِم إلاَّ قَلِيْلٌ، وَلاَ يَرَوْنَ الصَّلاَة أَيْضاً."[18]

نعم قد تجد أمثال أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لكنه عندك هو من أئمَّة المرجئة يعني: رأس البلاء؟

وعليه يتبيَّن أن الدكتور المطري وعبد الله الحامد ومن يأخذ بأفكارهم لا يهمُّهم البحث عن الحقِّ وتقريره، ولكن يهمُّهم التخلُّص من منهج أهل السُّنَّة لأنه يقف أمام مشاريعهم الثورية التي تفتح الباب لكل أنواع الشياطين؟

الخلفية الوعيدية لنظرية المطيري

وبالرجوع إلى مشارب فكرهم هذا تبيَّن أنه فكر وعيدي مؤسَّس على مفهوم العدل عند المعتزلة المبني على عقيدة الاختيار عندهم، والتي تقتضي إنكار أصل عظيم من أصول الإيمان في الإسلام، وهو الإيمان بالقدر، لا بنفيه وإنكاره، ولا بالغلو فيه.

ولو أننا عدنا قليلا إلى صورة وموضوع عقيدة "الحرِّيَّة والاختيار" عند المعتزلة التي أقام عليها الدكتور المطيري نظريته في السياسة والحكم لوجدناها كالتالي:

يرى المعتزلة أنه يجب استخدام القوَّة في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهذا أحد أصولهم الخمسة ، فإذا جار الحاكم أو ظلم يجب الخروج عليه ومقاومته لخلعه وتنحيته أمراً بالمعروف ونهيًا عن المنكر؛ وحتى يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله يجب أن يكون خالقاً لها، لأنه لو خلقها الله لم يكن الإنسانُ مسئولاً عنها، فاقتضى ذلك تحقيق حرِّيَّة الفرد بإنكار القدر !

وإذا اقتضت المسؤولية الحرِّيَّة وإنكار القدر فإنهما يقتضيان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد، وأن اعتقاد الجبر يولِّد ـ بالضرورة ـ سلطة الفرد وتسلُّطه.

وإذا وجب إثبات الإنسان قادراً مسئولاً عن أفعاله لتنزيه الله عن تكليف مالا يُطاق كان في مقدور الإنسان تغيير جور الحاكم، فلا معنى للواجب إلا أن تكون قادراً مختارا أو مضطرا ممنوعاً، والأمر

---

18 ـ الذهبي؛ السير؛ 365/7

بالمعروف و النهي عن المنكر واجب مؤكَّد، فلزم أن الناس من باب المسؤولية عن أفعالهم أمام الله يجب عليهم إزالة جور وظلم الحاكم باستعمال القوَّة، أي: بالثورة؟

ومن زلَّة المعتزلة مع ما أتوه من قوَّة العقل، فإن الله يكيد العقول المخالفة لكلام أنبيائه أن عقيدتهم الوعيدية تقوم على استلال ـ من ضمن جملة المخلوقات وشبكة الفاعلين والمنفعلين ـ "الحاكم والمحكوم"، وتنظر في العلاقة بينهما بمعزل عن بقية كل الفاعلين بداية من الفاعل الأوَّل صاحب المشيئة التامة: الله سبحانه وتعالى، لأن تصوُّرها ذهني، بعيدٌ عن الواقع، فلما تنزل إلى حقيقة الواقع تصطدم عقيدتُها بكل ما لم يكن في الحسبان.

وهذه الكلمة" الثورة" مثلها مثل الطيار المقاتل يُحلِّق عالياً حتى تختفي معالم الأرض عن نظره، ولا يظهر له منها إلا الأجسام الضخمة كالجبال، وربَّما يستعمل شاشة رادار، ومن ثم يُلقي قنابله التي لن يراها عندما تُحرق البشر صغيرهم وكبيرهم، وتقتل الأبرياء أكثر من قتلها المستهدفين؟

فهكذا المنظِّرين للثورة لا يقتلون إلا الأبرياء ولا يحرقون إلا بلدهم، ثم يدفعهم "الواقع الثوري" إلى التقاتل فيما بينهم، يتحالفون برهةً ويتقاتلون دهراً، ودائماً ما يبدؤون بتكفير السُّلطة، فإن أخفقوا كفَّروا كل من يمت للسُّلطة بعلاقة، فإن زاد إخفاقهم انتقلوا إلى تكفير المجتمع كله لأنَّه لم ينصرهم (وهم حملة الحقِّ) ويؤيِّد النظام الموجود، وبعد ذلك يقولون لك: نحن لسنا من الخوارج؟

فكر الثوريين وعيدية سياسية تصنعه ـ في الحقيقة ـ مجريات المعركة ومعطيات الميدان، يملكون الخيار في التكفير مادام النصر حليفهم فإن لحقتهم الهزائم كفَّروا الجميع؟

وعليه؛ ومن خلال هذه العجالة التحليلية يظهر أن المطيري وأنصاره واقعون في عين ما يتَّهمون به المسلمين المخالفين لهم من ظاهرية في التعامل مع النُّصوص الشرعية، بل ما وقعوا فيه هم أخطر بكثير من ذلك، فإنهم وقعوا في "الظواهرية" وليس في "الظاهرية" ذلك أنهم أخذوا وقائع التاريخ الإسلامي بكل جوانبه بظاهرية بلهاء تتمثَّل في دراسة الظواهر التاريخية دراسة وصفية كما تحصل في الزمان والمكان بقطع النظر عن شروطها ومصدرها، وصدقها وكذبها في التعبير عن الإسلام.

وهم ـ دائماً ـ ما يستشهدون بكتابات مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ دون الاطلاع على خلفيتها الغربية، وانه تشبَّع منها، وعندما حاول الاستفادة منها في تحليل أزمة واقع المسلمين أصاب أحياناً وأخطأ

أحياناً أخرى، فلم ينتبهوا إلى أن كلامه مثلا في "مشكلة الأفكار" كلام فاسدٌ مخالف للحقيقة، فلا يصح التَّمثيل للعقلية الإسلامية السماوية (المتعلِّقة بالسماء على حساب واجبات الأرض) بقصة عامر بن الطفيل:" حي بن يقظان" لأنها قصَّة من التراث الإغريقي وليست من القرآن أو السُّنَّة واتِّخاذها مثالا على عقلية المسلمين مجازفة من مالك وخطأ جوهري.

وبعد ذلك يأتي هؤلاء ـ تقليداً له بدون وعي ـ و يقولون:" صار النقاش في عالم السماء، ولم يهبط ليناقش مشكلات الإنسان على الأرض"؟

يريدون أن يقدِّموا مقدِّمة مفادها أن المسلمين في العصر العبَّاسي وما جاء بعده لم يهتمُّوا بالإنسان من حيث هو إنسان، وهو الذي يُسمِّيه الفلاسفة العلمانيون "اكتشاف الإنسان"، وذلك باعتبار قيمة هذا الإنسان لا ترجع إلى انتمائه إلى طائفة أو قومية أو دين، ولكن بما يستحقُّه كانسان يُقيِّمه عمله وتحقيقه لذاته بغض النَّظر عن فهم هذه الذات، والتفريق بين الخير والشرِّ فيها، فأخذوا أصل هذه النظرية وقولَبُوها مع توجُّهاتهم الإسلامية، ومن ثم تعلَّقوا بقصَّة الإمام أحمد ليبيِّنوا أن السلفية ممثلةً في منهج الإمام أحمد وعقيدته تدفع المسلمين إلى حياة "المثُل السمَّاويَّة"، وتُبعدهم عن الاشتغال بمشكلات الإنسان وتحقُّقه اجتماعيا وسياسيًّا، فتترك الأرض للآخرين يتحكمَّون فيها وتنزوي هي بالمسلمين في الصِّراعات الكلاميَّة.

وهذا صحيحٌ إلى حدٍّ ما، لكن المشكل ليس في الإمام أحمد ـ لأنه كان متفاعلاً مع واقعِه قائماً بواجبه الدِّيني: حماية الشريعة، من خلال حماية نصوصها، والإجابة عن مشكلات عصره ـ بل هو في المتسلفة السلطوية والثورية معاً، الأولى عزلت نظريته السِّياسيَّة (فقهه السياسي) عن سياقها وتوابعها وأصولها، فأخذت منها جانباً واحداً بدون قيد ولا شرطٍ، يظهر في منهجها في معاملة المخالف، وفي معاملة الحكَّام: الشدَّة مع المخالف بدون استثناء واللين مع الحكَّام بدون استثناء، وليس هذا مذهباً لأحد بله للإمام أحمد؟

بينما الثانية: الثورية أخذت بجزء من عقيدته في الأسماء والأحكَّام بصياغة متأخِّري الحنابلة تعتمد بالأساس على محمد بن نصر المروزي، وقد فشل ـ رحمه الله ـ حتى في تصوير خريطة المذاهب في مسائل الإرجاء، وتداخلت عليه الآراء، والمتعلِّق بالوصف، وتركت المتعلِّق بالمعيَّن في عدم تكفيره

لكثير من الجهمية، وعدم خروجه على حكَّام عصره مع كونهم جهمية وظلمة، وبَنت نظريتها في الثورة من تصوُّر وعيدي لا علاقة له بعقيدة الإمام أحمد، فما يلحق هؤلاء يلحق أولئك.

اكتشاف الإنسان في الفلسفة المعاصرة

يقصد الفلاسفة من اكتشاف الإنسان: الوقوف على حقيقته بما هو إنسان، فجوهر الإنسانية عندهم هو قيمة الإنسان كإنسان مجرَّد من الإدراك العرضي، أي: تعريف الإنسان بنسبته إلى جنس أو قوم أو مذهب أو دين أو طبقة اجتماعية سياسيَّة.

فالعلمانية تريد منَّا أن ننظر للإنسان القائم بحدِّ ذاته، أن ننظر لهويَّته انطلاقاً من عُقدتها القديمة في التفريق بين الذاتي والعرضي، وكما أخطأت في تحديد معنى مستقيم للهويَّة وللماهيَّة أخطأت في تحديد هويَّة الإنسان وأرادت أن تُفهمنا أن الدِّين والقيم والأخلاق أمورٌ عرضية في الإنسان.

وهذا تناقضٌ كبير وتجاوز للموضوعيَّة إلى الفوضوية فكيف يكون هذا الكائن الذي سُمِّي بالإنسان مركَّبا من النَّفس والبدن، من الرُّوح والمادَّة ولا يكون غذاء روحه ذاتياً لازماً له كما يلزمه غذاء بدنه؟

وإذا عُدنا لوجود هذا الإنسان و مكانته في هذا الكون الفسيح فلابدَّ أن هناك غاية وحكمة من وجوده ليست سرًّا، فإذا وجد هذا الإنسانُ كلَّ الموجودات المحيطة به من المخلوقات قد سُخِّرت له بطريقة أو بأخرى، فلابد أنه مسَّخر لشيء ما هو الآخر، عملاً بالسُنن الكونية في ربط العلاقة بين الموجودات.

وإذا لم يكن هذا الإنسان هو خالق هذا الوجود وصانعه، وكانت الموجودات الأخرى ترتبط معه في علاقة تشابكية نفعية تجعل منه قلب الدائرة فلا بدَّ أنه مرتبط بعلاقة أهمٍّ من ذلك، هي علاقته بمن أوجده، ولا شكَّ أنها ليست علاقة الاعتراف بالصانع فقط (الإيمان العقلي) وإنما هي علاقة القصد والإرادة كذلك، هل أوجده ليسلس القيادة لشهواته، ولم تركَّب نفسه من الشهوات وحدها أم هل أوجد ليعبُد نفسه ويُسخِّر نفسَه لنفسه ؟

فإذا اتَّجهت العلمانية نحو اعتبار الإنسان مُميزاً عن سائر المخلوقات بصفتين أساسيتين هي: العقل والحرِّيَّة، فلا بد لها من التَّسليم، وقد أقرَّت بأنه لم يصنع نفسه أن هذه الحرِّيَّة تختلف قراءتها لها عن

الحرِّيَّة في الواقع والتاريخ والطبيعة، وقد رأينا الحرِّيَّة ـ في الطبيعة ـ تنتهي عند الاصطدام بالقوَّة فتتبدَّد وتُصبح عبودية ، وعن أية حرِّيَّة يتحدَّثون: عن حرِّيَّة العقل والضمير أم حرِّيَّة النفس الشهوانية؟

يتعلَّق الضمير بالحرِّيَّة من جهتين: من جهة أداء الواجب ـ الموافق للفطرة الآدمية ـ الذي يُحرِّر من تأنيب الضمير، وبالتالي يحرِّر من الألم، فحرِّيَّة الضمير الاستجابة إلى فطرته العلميَّة والعمليَّة، والتحرُّر من الضمير بالتنكُّر لها، وهذه الجهة الثانية؛ فهم ـ في الحقيقة ـ لا يبحثون عن حرِّيَّة الضمير ولكن عن التحرُّر من الضمير.

فأحسن ما يموت عليه الإنسانُ كإنسان أن يموت ويده على قلبه: راضياً عن نفسه أنه لم يخالف ضميره، وأحسن ما يموت عليه الإنسان المسلم أن يموت راضياً عن ربِّه وعن ضميره، لا عن عمله، هذه الحرِّيَّة التي نبني عليها مواقفنا قبل العلم وبعد القدرة، وليس كما يتصوَّر الدكتور المطيري، وهذه الحرِّيَّة العميقة لا تقبل الثورة بمفهوم المطيري فطرةً وشرعاً.

كيف يكون حرًّا من أصيب بالإدمان للمادِّيَّات، وهل وجد الإنساذ فعلاً ـ الحرِّيَّة في غير عبودية الله؟

أما إذا تحدَّثنا عن العقل فعن أي عقل يتحدَّثون، العقل الذي يُناقض البديهيات والأولويات والضروريات، ويتنكَّر لنفسه عندما يريد أن يجعل نفسه فوق كل شيء، حتى فوق حقيقته ووظيفته ماعدا شهواته، ولو كانت مما يأباه الحيوان كأكل بني جنسه!

هل يمكن للإنسان أن يكتشف نفسه أو أن يعرف نفسه ولم يعرف ربَّه، وكل شيء بدونه مجهول، هل فعلا اكتشف الإنسان الكون فاكتشف نفسه أم أنه تاه في الكون فتاه عن نفسه؟

يعتبر العلمانيون أن الإسلام كغيره من الديانات الأخرى سماويُّ التوجُّه، لا يُعير الأرض اهتماماً بالغاً إلا من خلال محاولات الفلاسفة الإسلاميين وخاصَّة المعتزلة، وأثاروا مشكلة التبعة الخلقية أو الحرِّيَّة الفردية، وأن المعتزلة بعقيدتهم في "الجبر والاختيار" قاوموا العقيدة السُّنِّيَّة القائمة على اعتبار الإنسان كائناً مسخَّرا جبرياً لقوتين: الأولى: سماوية تتحكَّم بقدره ومصيره كما تشاء، ولا تُسأل عما تفعل.

والثانية: قوّة أرضية تُنفِّذ الأحكام الشرعية، وتعتبر الخروج على إرادتها إثماً عقوبته الموت؛ ثم انطلق المعتزلة في عقيدتهم يحاولون تعليل الأفعال البشرية بالسببية، وانتهوا إلى أن الخالق (الحكيم) ملزم برعاية الأصلح في كل مالهُ مساس بمصير العباد، وهذه مُصيبة أخرى.

يدعو العلمانيون العرب المسلمين إلى هدم تاريخهم ودينهم ليبنوا مجداً من نوع آخر، وهم يدَّعون أنهم عرفوا حقيقة الذات الإنسانية وحقيقة الحرِّيَّة، والحقيقة هم ابتعدوا عن معرفة حقيقة الذات الإنسانية عندما ابتعدوا عن الفطرة الإنسانية، وهم بالتالي أكثر الناس شقاءً بحرِّيَّتهم ومسؤولياتهم، وإن كان في بعض كلامهم حقٌّ ككون الشعوب ليست عبيداً وخداما للحكّام بل الحكَّام خدامها، فيجب العمل على تحقيق العدل والتعاون في المجتمعات.

وهذه الشبهة ـ الإصلاح النازل ـ وقع فيها كثيرٌ من المسلمين من ضمنهم أخونا الدكتور المطيري، فهم إذا رأوا المدنية الغربية اليوم بهذه القوَّة، و قد طغى عليها الكفر والإلحادُ والتملُّص من الدِّين ظنُّوا أن نهضة المسلمين لا علاقة لها بالرُّجوع إلى الدِّين كعبادة وعقيدة وأخلاق لأنه بدون حكم إسلامي سيكون ديناً ممسوخاً ؟

وهذا التعليل ـ في الحقيقة ـ ضعيف لأنهم في نظرتهم هذه القاصرة لا ينظرون إلا للحاضر، فإن هم أرادوا تقويم واقع المسلمين عادوا إلى بعض الوقائع الشاذة في تاريخ الإسلام، ولكنهم عندما يريدون تقويم الحضارة الغربية لا ينظرون إلاَّ إلى ما هي عليه الآن، ومعلوم أن الحضارة الغربية في مظهرها المادِّي وصورتها الاجتماعية تُخفي ثقافةً قويَّة و فعَّالة في صنع وعي الفرد وفقاً لمتطلبات هذه الحضارة، فليس الحكم وحده من صنع هذه الحضارة بل الثقافة التي ولَّدته فصنعت الحاكم و المحكوم، وثقافتهم نشأت بعيداً عن قصور الحكَّام و كنائس الباباوات؛ فالثورة في فرنسا لم تجلب شيئا صالحاً إلا الدماء وعودة الحكم الوراثي من نافذة أخرى، إنما الثقافة هي التي صنعت المجتمع وصنعت الدَّولة عندما صنعت الفرد، واستطاعت أن تحوِّل إليه القيم و المفاهيم الخاصَّة بها من عليائها في عالم الفلسفة إلى لغتِه البسيطة عن طريق الوسيط الفعَّال: نشر التعليم، والأدب والمسرح وسائر الفنون التي تلائم طبائعهم وأخلاقهم.

إن هذه السَّطحية في التَّعامُل مع الواقع جاءتهم من نفاذ بعض الأفكار العلمانية إلى ثقافتهم مثل فكرة "الديمقراطية" بدون قيد أو شرط، وفكرة "المجتمع المدني" بدون قيد أو شرط وغيرها، فلا بأس أن نقف معهم قليلا لنستوضح هذا الأمر.

إن هذه النظرة " الثورية" لا تجد ما يدعمها فكرياً، ولا واقعيا ،ولا تاريخيا(التجربة) بله أن نقول شرعيًّا مما يعني أنها أزمة ضمير ناجمة عن اعتقاد تعارُض الواجبات وعدم قدرة على الترجيح بين واجب تحقيق الدين والعبودية لله وفقاً لنصِّ الكتاب والسُّنَّة وواجب النهوض بالأمَّة من هذا الضعف والهوان الذين تتخبَّط فيهما، فعندما عجزوا عن إدراك ما يُسبِّب للأمَّة المراوحة في المكان اعتقدوا أن السُّلطان هو السبيل الوحيد لفرض الدين كما تصوُّروه، والعدالة التي يتشوفون إليها.

والحقيقة أن المشكل أعمق هو أوَّلا في تصوُّراتهم العقدية، فلا يمكنها إلا أن تنتج بالضرورة الشقاق وذهاب الريح، ولن تفلح أمَّةٌ بها، هي معاول هدم.

وثانياً: لم يقرؤوا التاريخ الإسلامي جيِّدًا، ومع زعمهم التحرُّر منه هم أغرق التيارات فيه، يتبنون عقيدةً في "الأسماء والأحكام" وليدة ظروف معيَّنة عند طردها لا تصنع دولةً ولا قرية، تشحن العداوة كما تشحن التطرُّف، وتزيد الطائفية نارًا على نار، أعادت تقسيم الدِّين وترتيب قضاياه بما يُطابِقها، فأهملت وحاربت كلَّ ما يُشكِّل الدين العملي للمسلمين، وهو القاسم المشترك بينهم الذي لا تُصنع دولة بدونه على حساب قضايا عقدية نظرية، هي ذهنية كسائر قضايا الهوية، وإن كانت سلفية في "الأسماء والصفات" إلا أنها وعيدية في "الأسماء والأحكام"؟

يزعمون تحقيقاً لمسائل العقيدة، ولذلك يقعون في الاعتزال، ويجذبهم إليه لأنه حقيقة عقيدتهم، ظنُّوا أن السلامة من الاعتزال في "الأسماء والصفات" لشدَّة ظهور الفرق تمنع وقوعهم فيه في "الأسماء والأحكام"، و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" والفرق هنا صعب اكتشافه لتداخل المسالك.

ليس كل الفكر المدوَّن في العصر العبَّاسي تمت صياغته في هذا العصر، هذا أمر لا يقرُّه تاريخ التشريع والتطوُّر الطبيعي للمسلمين في مختلف مجالات المعرفة، نعم كثيرٌ من البدع تمت صياغتها في هذا العصر كبدعة المعتزلة العائدة اليوم في أشكال أخرى: الحرية ـ الثورة، فإنه بعد ترجمة الكتب العجمية في هذا العصر واحتكاك أئمة المعتزلة بها واستفادتهم من بعض النظريات الفلسفية التي تؤيِّد منهجهم

صاغوا عقيدة الاعتزال على الصورة المعروفة اليوم، فمذهبهم في القدر مذهب "أبيقور" اليوناني، كذلك الأشعرية تمت صياغتها في العصور الوسطى من العصر العبَّاسيِّ، ولا وجود لها قبل ذلك لا كمسائل ولا كدلائل إلا ضمن التراث المعتزلي (في بعض القضايا).

أما ما نجده في كتب مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وعبد الله بن المبارك، والبخاري، والدارمي فهو شيء آخر يأتينا من قبل عصر العبَّاسيين، ولعل الدكاترة يعرفون ذلك جيِّدًا، ولكنّهم يتعمَّدون الخلط، ولم يكلفوا أنفسهم النظر في هذا الموضوع بموضوعية.

فلو أنهم ألقوا نظرة سريعة لكن بموضوعية على الفكرين(السُّنَّة والاعتزال) لوجدوا فارقا جوهرياً بينهما يعرفه كلُّ الناس، وهو أن ما يُسمُّونه "الفكر عند أهل السُّنَّة في العصر العبَّاسي" لا يعتمد على الحجاج العقلية كأصل منطلقه بل ميزته النقل بالأسانيد الصَّحيحة عن الذين كانوا قبل الفترة العبَّاسيَّة، بينما الفكر الآخر يعتمد في جوهره على الأصول العقلية.

وعليه إذا كان منهج أهل السنة في هذه الفترة يعود بالنقل والأسانيد إلى النُّصوص الشرعيَّة ونقلتها من الصَّحابة والتابعين لازم أنه لم يتم صياغته في هذا العصر.

ثم نسأل الدكتور: هل من الضروري أن يبقى اعتقاد أهل السُّنَّة ومنهجهم مختفياً عبر العصور، ولا يؤدُّون دورهم في إصلاح الأمَّة حتى هذا العصر فيُخرج لكم من تحت الأنقاض لتقولوا بعد ذلك: هذا فكر إسلاميٌّ صحيح منقول عن السَّلف الصَّالح قبل العصر العبَّاسيِّ؟!

الإشكال المطروح ـ اليوم ـ أننا لم نستطع عمليًّا أن نُثبت أن الخطاب الدعوي صالح لكل الأزمان، فالمجتمعات الإسلامية اليوم فيها مطالبة قويَّة بالديمقراطية، وحرِّيَّة الرأي / حرِّيَّة التعبير، وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية ، والتداول عل السُّلطة، والاقتسام العادل للثروات، وحقوق المرأة وغير ذلك، فنحن لم نجب عن هذه المسائل بأجوبة صريحة وقاطعة، واكتفى الغالبية منَّا بإطلاق فتاوي وأحكام مطلقة مبتسرة، لا ترتكز على أي اجتهاد علمي أو أصول علميَّة ثابتة، بل هي مجرَّد تصوُّرات نابعة من ثقافة إسلامية مختلة، متلقاة بحكم العادة والعرف، لا ابتكار ولا تجديد فيها .

إن مشكلة الزعامة الإسلامية(القيادة الدِّينيَّة الفكرية) اليوم أنها لا تمثِّل الريادة في المجتمع على الحقيقة، وزعامتها تكاد تنحصر في الجانب الفقهي من الفتوى، أمَّا الريادة في المجال الفكري والاجتماعي

والسِّياسي فهي لغير علماء الدِّين، ولذلك يكون أثرها مقتصراً على بعض الأتباع فقط فالإشكالات المعرفية المعاصرة المطروحة اليوم على المسلمين في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والنفس والسلوك لا يحللها علماء الدِّين، ولا يملكون الأدوات المعرفية للتعامل معها، بل المخاطر التي تهدِّد المجتمعات الإسلامية لم يصبح علماء الدين هم السبَّاقون إلى كشفها والتحذير منها، لأنهم رضوا نتيجة وثوقية زائفة قانعة بالذات بتهميش أنفسهم معرفيا فهُمِّشوا اجتماعيا وسياسيًّا.

وعندما يفقد علماء الدِّين الريادة في هذه الميادين، ويصبح دورهم استشاريا لا يملكون حقَّ ولا روح المبادرة لا يمكنهم تحقيق تقدُّماً ملموسا في الدَّعوة إلى الدين الشامل المهيمن على ضروب المعرفة الإنسانية.

ومن هنا لم يستطيعوا أن يثبتوا صلاح مشروعهم باللغة العلمية الفكرية المعاصرة، وأغلقوا على أنفسهم داخل خطاب ديني لا يتطابق وهذه الإشكالات المطروحة.

إن رؤيتنا للديمقراطية وحرِّيَّة التعبير وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والعدالة الاجتماعية ومؤسَّسات المجتمع المدني رؤية ضبابية هلامية، لا تحمل أي عناصر ثابتة وواضحة، إن إيماننا الغيبي بصلاح هذا الدين لكل الأزمان شيء، وقدرتنا العلمية على إثبات ذلك شيء آخر، فكثير منَّا لا يحمل أي مشروع إسلامي شامل ومتكامل، فهو يدعو للتوحيد . إن كان يدعو للتوحيد المنزل وليس الجدلي الكلامي . من أجل الدعوة فقط، أم الدعوة إلى التوحيد والسُّنَّة داخل تصوُّر شامل لكيفية تسيير المجتمع المسلم والدَّولة الإسلامية، وتصوُّر أمَّة إسلامية تقود العا لم وتتقدَّمه في كل شيء، فليس لنا هذا التصوُّر، فلم تعد الدَّعوة الإسلاميَّة وسيلة لتحقيق الأمَّة الإسلامية، بل في كثير من الأحيان أصبحت غاية في حدِّ ذاتها فهي الدَّعوة من أجل الدَّعوة، والجهاد من أجل الجهاد، لا لأجل شيء آخر.

إن المتأمل في الطرح المتمثِّل في الحداثة، وهو طرح يحاول أن يصطبغ بالصبغة العلميَّة والعقلية ويضفي على نفسه هالات من المصطلحات العلمية العقلية، هو في الحقيقة من أبعد الأطروحات عن العقل والفطرة، فهو لا يمثِّل ألا نفسيَّة الإنسان الفاجر الذي غلبته نفسه وشهواته فحاول أن يجعل من ضعفه النَّفسي قوَّةً بتعليل هذا الضعف نفسيًّا واجتماعيا، واعتباره تحقيقاً لذات الإنسان ومساهمة في تحرير هذا الإنسان وازدهاره.

عندما يقول العلماني: نحن نطالب بإزالة حكم الإعدام لأنه لا يحقِّق مصلحة الإنسان، وأن العلمانية تمجِّد الحياة، والإسلام يمجِّد الموت ويرعاه، ويحتج بأن المقتول قد قُتل، والقاتل لا يزال حياً، فلا يجب أن نقتله تمجيداً للحياة، يكون هذا العلماني إضافةً إلى اختلال موازينه العقلية والعلمية كاذباً لأن الإنسان عندما يتَّجه إلى تشريع القانون لا يتَّخذ من الماضي إلا علَّة لأحكام مستقبلية، فهب أنَّنا نعفو عن القاتل تمجيداً للحياة، أمَّا المقتول فقد قُتل، ولكن كيف نُمجِّد حياة المقتولين الذين لم يقتلوا بعد؟

فهنا حيوات: حياة القاتل (المستقبلي) وحياة المقتول (المستقبلي)، فما هو الضابط لتمجيد حياة هذا وإهدار حياة الآخر؟

إن العلمانية في الحقيقة لا تمجِّد الحياة ولكنها تريد أن تخالف الدِّين في كلِّ شيء، لأن العلماني ليس إلا ضعيفا شهوانيا، يريد أن يعطي لضعفه سندا عقلياً و علميًّا وربَّما شرعيًّا عندما يحاول أن يحتج بالفكر المعتزلي في مسألة الحرِّيَّة والمسؤولية .

الفرار من الفكر المضاد لا ينفع

إن المسلم الصَّحيح الإيمان والصَّحيح الفهم يؤمن أن الإسلام هو دين الحقِّ، ودين العقل، ودين العدل، ويؤمن أن الإسلام حقٌّ لا لأن الباطل غائبٌ، وأن العقول يجب الحجر عليها صيانةً لها من الشُّبهات والشهوات، بل هو الحقُّ الذي جاء ليبدِّد الشبهات ويداوي الشهوات، لم يأت لينفر منها، وينزوي على نفسه داخل خطاب رقابي حجري واحتكاري لعقول الناس جعل الإسلام في موقع الدِّفاع عن النَّفس، وطبيعته أن يكون مهاجماً للباطل على كل مستوياته، تحت شُبهة: "الشبهات خطَّافة" ضيَّقوا عليه؟

إن الفرار ـ بالنسبة للقيادة الفكرية ـ من الثقافة العصرية، وعدم القدرة على مواجهتها بالجليل العقلي والعلمي هو ضعف وقلَّة يقين بهذا الدِّين ، وهذا تصرُّف الضعيف، أما المؤمن القوي بدينه بكتاب ربِّه وسنَّة نبيِّه ﷺ، العالم بما عند الناس من أفكار وعلم، فلا يرى في الشبهات إلا ما يزيد الإسلام قوَّةً وظهورا وتفوُّقاً.

عقدة العمل الجماعي عند السلفية السلطوية

وهنا يجب أن أشيد بدقَّة نظر الدكتور حاكم المطيري عندما انتبه إلى علة الفردانية في منهج كثير من السَّلفيين، وتأثيرها على الرُّوح الجماعية، سأعود إليها في الجزء الثاني لكن لأوضح هنا هذه المسألة:

لقد رأينا في النُّصوص الصَّحيحة وآيات القرآن الإسلام يحرص بشدَّة لا مثيل لها على مفهوم الجماعة علميًّا واجتماعيا واقتصادياً وسياسيًّا، بل ويأمر بها ويهدِّد ويتوعد من يخرج على الجماعة، ويظهر هذا الاهتمام الشديد بالجماعة في أشكال شتى، ففي مقاصد الإسلام نجد حجيَّة الإجماع، وهو لا يُعبِّر إلا عن قوَّة الجماعة بل يُعطي الجماعة الحقَّ، وأن الحقَّ ـ دائما ـ ما يكون في الجماعة، وإن كان بعض الناس شكَّك في حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) إلا أن دليل الإجماع عقلي برهاني يقيني؛ فإذا عرفنا أن كل أمَّة سابقة كانت كلَّما طُمس فيها الدِّين بعث الله إليها نبيًّا يُجدِّد لها أمر دينها{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}[النحل:36]، ونبي الإسلام لا نبيَّ بعده، فلو قُدر عقلاً اجتماع الأمَّة على ضلالة للزم زوال الحقِّ مع عدم وجود من يقيمه ويُجدِّده ،فلا يكون الإسلام دينا كاملا كمَّله الله، ولا نعمة الله تمت على هذه الأمَّة، والحقُّ في هذه الأمَّة باق إلى آخر الساعة لأنها الأمَّة الشاهدة على سائر الأمم، وأنَّها تقوم مقام الأنبياء في تجديد الدِّين للبشرية جمعاء، فالأمَّة الإسلاميَّة معصومة عن الاجتماع على ضلالة لأن نبيَّها لا نبيَّ بعده، فإن اجتمعت على شيء فهو حق، فمن قال بضعف الحديث فلضعف عقله.

كذلك نجد هذا المقصد وهذه الرُّوح في تشريع صلاة الجماعة والحج كيف أن الفرد المسلم لا تتحقَّق عبادته على الوجه الأكمل إلا في جماعة حتى الصيام والزَّكاة والجهاد وغير ذلك، لأنَّه لا وجود لفرد دون جماعة، وعدم وجود أصول مشتركة بين الأفراد تجمعهم ـ مع عدم نفي وجود الاختلاف بينهم ـ لا يمكن أبداً أن تتحقَّق به الجماعة .

لقد بلغ حرص الإسلام على مفهوم الجماعة أن أمر الرُّفقة في السفر أن يؤمِّروا عليهم أحدهم، ثم ذكروا شروط الإمرة من العلم بالكتاب والسُّنَّة والتقوى لأن بني البشر لا يمكنهم العيش إلا مجتمعين فلا يقدرون على العيش بدون إمرة، وتوحيد الرأي في القضايا المشتركة، ووجود زعيم و قائد يأخذ بآرائهم ويشاورهم، فعندما ينعدم القائد لا تصبح آراء الأفراد مشورة بل تصبح اختلافاً، فهي لا

تكتسي صفة المشورة إلا بوجود من يستمع إليها ويُنظِّمها ثم يرجِّح الصَّحيح منها، أما غير ذلك فهو الاختلاف والتناحر.

وعليه كان واجباً على علماء الأمَّة أن يدركوا هذه الأصول، ذلك أن الناظر في واقع المسلمين عقيدة وتاريخا وواقعاً يعرف أن الاختلاف كامنٌ فيهم، مكتوب عليهم قدرا وطبعاً، قدراً بما أخبر به الله ورسوله، وطبعاً لأن الاختلاف كامنٌ في فطرة الإنسان، وهو من سنن هذا الوجود، فيجب التعاطي معه واقعاً وتاريخا ومقصداً، لا بالحلم والأماني والأوهام، كبعض من يعتقد أنه سيجمع المسلمين كالجند على زيٍّ واحد، وفكرٍ واحد، ورأي فرعي واحدٍ، فهذا لم يتحقَّق حتّى للصَّحابة؟

إن الأمَّة الواهنة لم تصبح مُتفرقةً متناحرة حتى أصبحت فردانية، فمهما بلغ عدد الأفراد فإنهم لا يُشكِّلون أمَّة إلا إذا اجتمعوا على المشترك، ولم يُفرّقهم المختلف تفريقاً خارج مجال التدافع الفكري العلمي، ولم يتجاوز حدَّه حتى يأكل مشتركهم.

هذه الأمَّة لا يمكنها التحرُّك لأنها محبوسة ومسجونة داخل وهنها، فعليها أوَّلا التخلُّص من وهنها، ولن يكون ذلك إلا بمعاودة العقل الموضوعي الذي يسمح لها بإدراك أسباب وضعها، ومخاطر التعصُّب والتفرُّق، وتحقيق تراثها، أمَّا الفساد فعند الجميع أجزاءٌ منه.

صور من تناقض المطيري في التحليل و التمثيل

1 . جعل الدكتور المطيري من جهة فترة الخلفاء الرَّاشدين التي يُسمِّيها بـ "الخطاب الراشدي" هي المستند لأي إصلاح سياسي إسلامي مأمول، وسبب الدين المبدَّل هي فترة الحكم العضوض "ملك الجبرية"[19] ولكنه ومن جهة أخرى يستدل على أصالة النظام الرئاسي في الإسلام بتغوُّل الحاجب أو الوزير على سلطة الخليفة أو الملك في العهد العبَّاسيِّ الثاني، قال (ص:321): (وقد عرف الفقه الإسلامي النظام الرئاسي حيث الرئيس يتم اختياره من الأمة مباشرة، كما في عصر الخلفاء الراشدين

19 . ملك عضوض : شديدٌ فِيهِ عَسْفٌ وعَنْفٌ؛ابن منظور،لسان العرب191/7؛ جاء في الحديث : (سَتَكُونُ خِلَافَةُ نُبُوَّةٍ وَرَحْمَةٍ ثُمَّ يَكُونُ مُلْكٌ وَرَحْمَةٌ ثُمَّ يَكُونُ مُلْكٌ وَجَبْرِيَّةٌ ثُمَّ يَكُونُ مُلْكٌ عَضُوضٌ) ،وجاء بلفظ : (إِنَّمَا بُدُوُّ هَذِهِ الْأُمَّةِ نُبُوَّةٌ وَرَحْمَةٌ ثُمَّ كَائِنٌ خِلَافَةً وَرَحْمَةً ثُمَّ كَائِنٌ مُلْكًا عَضُوضًا ثُمَّ كَائِنٌ عُتُوًّا وَجَبْرِيَّةً وَفَسَادًا فِي الْأُمَّةِ يَسْتَحِلُّونَ الْخُمُورَ وَالْفُرُوجَ وَفَسَادًا فِي الْأُمَّةِ يُنْصَرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَيُرْزَقُونَ حَتَّى يَلْقَوُا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ) قال الحافظ في "المطالب العالية"(574/9) : "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ رَوَاهُ الطَّيَالِسِيُّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ لَيْثٍ نَحْوَهُ"، وله طرق أخرى تختلف في بعض الألفاظ، وهو يدل على أن ملك معاوية ملك رحمة.

ويكون مسئولا أمامها، والنظام الوزاري كما كان الحال في العصر العباسي الثاني حيث كان الخليفة رمزا للأمة والذي يمارس السلطة و صلاحياتها هو الوزير أو السلطان).

وهذه رخاوة في التأصيل العلمي لا تحتملها هذه المسائل الخطيرة، فكلُّنا يعلم أن انفراد بعض الوزراء بسبب قوَّة الطائفة التي ينتمون إليها ـ كالديالمة والسلاجقة مثلاً ـ بالسلطة الفعلية واقتصار دور السُّلطان على توقيع المراسيم والدعاء له يوم الجمعة لم يكن عن رؤية سياسيَّة أو فهم سياسي بل عن ضعف الحكم وفساده، فعندما يصبح حكم الخليفة صورياً شكلياً بسبب نفوذ طائفة أو قبيلة لا يمكن اعتبار ذلك بحال من الأحوال رؤية سياسيَّة؟

البيعة الإسلامية ليست العقد الاجتماعي

كما أن الحكم أثناء فترة الخلفاء الراشدين لم يكن على أساس الحرِّيَّة، ولكن على أساس الإقناع والاختيار الضيِّق، والبيعة هي تأكيد لاختيار أهل الشورى فقط وليست اختياراً (انتخابا)، فإذا بايع أهل الشورى الخليفةَ أصبحت البيعة شكلية مجرَّد تأكيد لاختيار لا يملك حقَّ المعارضة، فمن ترك الموافقة فقد ترك المبايعة، وما يريده بعض الناس كالمطيري من حمل معنى" المبايعة" على الاختيار كالانتخاب المعاصر لا أصل له في شريعتنا، ولا في تاريخنا إلا بالنسبة لأهل الشورى، وهم أهل الحل والعقد.

أنواع ترك المبايعة

فلما ترك سعد بن عبادة (خرج إلى الشام) وعلي (لبضعة أشهر) ـ رضي الله عنهما ـ مبايعة أبي بكر الصديق ـ ﷺ تركا الموافقة، وليس إبداء الرأي، فإبداء الرأي المخالف هو تركها.

نعم هنا صورتان: ترك المبايعة بدون مغالبة يعني بدون مقاتلة فهذا أشد من الصورة الثانية: ترك المبايعة مع المقاتلة، وهل ترك المبايعة بدون مغالبة مباح أم معصية حرام، ففيه اختلاف بين تركها وقد اجتمع الناس على إمام وتركها في حالة النزاع الشديد، فقد تركها ابن عمر ـ ﷺ فلم يبايع عليا ولا معاوية ـ رضي الله عنهما ـ إلا بعد اجتماع الناس على الأخير.

تعريف البيعة و أهلها:

والمراد بالبيعة: بيعة أهل الحل والعقد، وهم: علماء المسلمين ورؤساؤهم ووجوه النَّاس، الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة بلا كلفة عرفاً، واختلفوا في عددهم،، فنقل عن بعض الحنفية أنه يشترط جماعة دون تحديد عدد معيَّن، وذهب المالكية والحنابلة إلى أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد، بالحضور والمباشرة بصفقة اليد، وإشهاد الغائب منهم من كل بلد، ليكون الرضا به عاما، والتسليم بإمامته إجماعا ، يقصدون أهل الحل والعقد في كل ولاية ومنطقة وليس عموم الأمة.

وذهب الشافعية إلى أنه لا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد من سائر البلاد، لتعذر ذلك وما فيه من المشقة، وذكروا أقوالا خمسة في ذلك فقالت طائفة: أقل ما تنعقد به الإمامة خمسة، يجتمعون على عقدها أو يعقد أحدهم برضا الباقين، واستدلوا بخلافة أبي بكر لأنها انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها، وجعل عمر الشورى في ستة ليعقدوا لأحدهم برضا الخمسة.

وذهبت طائفة إلى أن الإمامة لا تنعقد بأقل من أربعين، لأنها أشد خطرا من الجمعة، وهي لا تنعقد بأقل من أربعين، والراجح عندهم: أنه لا يشترط عدد معين، بل لا يشترط عدد، حتى لو انحصرت أهلية الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته لانعقاد الإمامة، ولزم على الناس الموافقة والمتابعة.

وشروط أهل الحل والعقد عندهم: العدالة بشروطها، والعلم بشروط الإمامة، والرأي والحكمة والتدبير، ويزيد الشافعية شرطا آخر وهو: أن يكون مجتهدا في أحكام الإمامة إن كان الاختيار من واحد، وأن يكون فيهم مجتهد إن كان أهل الاختيار جماعة.[20]

أنواع البيعة:

والمطيري يخلط في كتابه بين أنواع المبايعة: بين مبايعة النبي ﷺ، وهي مبايعة على الدين: العقيدة وما يتبعها، وعلى السمع والطاعة، وخصَّ المهاجرين بشرط إضافي هو: الهجرة إلى المدينة وعدم تركها، يعني هذه المبايعة تجمع شرطين.

وهناك مبايعة أهل الشورى لمن اختاروه، وهي كالتوقيع على الاختيار تعني: أنك المختار برضانا ويستتبعها بالضرورة شرط السمع و الطاعة في المعروف.

20. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، 221/6

أما النوع الثالث فهي مبايعة عموم الناس وهي تأكيد وموافقة على بيعة أهل الشورى ولا تعني إلا السمع والطاعة في المعروف فقط.

كما جاء في حديث جابر بن عبد الله : (أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ، فَأَصَابَهُ وَعْكٌ، فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، فَخَرَجَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا")[21].

وحمل العلماء قول الأعرابي هذا على ترك بعض لوازم بيعة رسول الله ﷺ على الإسلام وهي الهجرة، لأنها كانت فرضا وتركها معصية، قال النووي: (: قَالَ الْعُلَمَاءُ: إِنَّمَا لَمْ يُقِلْهُ النَّبِيُّ ﷺ بيعته لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِمَنْ أَسْلَمَ أَنْ يَتْرُكَ الْإِسْلَامَ ،وَلَا لِمَنْ هَاجَرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ لِلْمَقَامِ عِنْدَهُ أَنْ يَتْرُكَ الْهِجْرَةَ وَيَذْهَبَ إِلَى وَطَنِهِ أَوْ غَيْرِهِ، قَالُوا: وَهَذَا الْأَعْرَابِيُّ كَانَ مِمَّنْ هَاجَرَ وَبَايَعَ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى الْمَقَامِ مَعَهُ ،قَالَ الْقَاضِي: وَيَحْتَمِلُ أَنَّ بَيْعَةَ هَذَا الْأَعْرَابِيِّ كَانَتْ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ وَسُقُوطِ الْهِجْرَةِ إِلَيْهِ ﷺ، وَإِنَّمَا بَايَعَ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَطَلَبَ الْإِقَالَةَ مِنْهُ فَلَمْ يُقِلْهُ، وَالصَّحِيحُ الْأَوَّلُ)[22].

ونفس المعنى ـ تقريبا ـ ذهب إليه الحافظ في (فتح الباري)(200/13).

الفرق بين بيعة الرسول و بيعة غيره

فلم يفرّق المطيري بين البيعتين: البيعة لرسول الله ﷺ، وهي على الإسلام، وعلى السمع والطاعة، وفيها شرط على المهاجرين بالبقاء في المدينة، كما جاء في الحديث الذي رواه أبو مسلم الخولاني عن عوف بن مالك الأشجعي قال: (كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، تِسْعَةً أَوْ ثَمَانِيَةً أَوْ سَبْعَةً، فَقَالَ: «أَلَا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللهِ؟» وَكُنَّا حَدِيثَ عَهْدٍ بِبَيْعَةٍ، فَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَلَا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللهِ؟» فَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَلَا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللهِ؟» قَالَ: فَبَسَطْنَا أَيْدِيَنَا وَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ، فَعَلَامَ نُبَايِعُكَ؟ قَالَ: «عَلَى أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، وَتُطِيعُوا - وَأَسَرَّ كَلِمَةً خَفِيَّةً - وَلَا تَسْأَلُوا النَّاسَ شَيْئًا» فَلَقَدْ رَأَيْتُ بَعْضَ أُولَئِكَ النَّفَرِ يَسْقُطُ سَوْطُ أَحَدِهِمْ، فَمَا يَسْأَلُ أَحَدًا يُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ)[23].

---

21. متفق عليه ،البخاري79/9،و مسلم 2636/6.
22. شرح مسلم (155/9)
23. صحيح مسلم721/2

والبيعة لغيره، وهي على السمع والطاعة فقط، مع ما اتَّصفت به بيعة أهل الشورى من كونها أولا اختيارا.

أراد المطيري أن يقيم نظرية العقد " الغربية" على مفهوم البيعة النبوية، فاستدل على بيعة الأنصار للنبي ﷺ على أنها كانت عقدا بينهم، وهذا تطويع لمسألة شرعية لصالح مفهوم غربي، فإن النبيَّ ﷺ لما بايع الأنصار، وعلى أساس هذه البيعة دخل المدينة لم يعدهم بشيء غير الجنة، وهي أمر أخروي، لم يعدهم بازدهار و أموال وغير ذلك، كما يفعل المتعاقدون بالعقد الاجتماعي يقولون: نتنازل لك عن قدر من حرِّيَّتنا، لتحكمنا وتسيِّر أمورنا بشرط تحقيق العدل والازدهار، وبشرط أن نسحب الثقة عنك متى شئنا.

روى أبو الزبير عن جابر . ﷺ أنه قال: (مَكَثَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ، يَتْبَعُ النَّاسَ فِي مَنَازِلِهِمْ بِعُكَاظٍ وَمَجَنَّةَ، وَفِي الْمَوَاسِمِ بِمِنًى، يَقُولُ: " مَنْ يُؤْوِينِي؟ مَنْ يَنْصُرُنِي حَتَّى أُبَلِّغَ رِسَالَةَ رَبِّي، وَلَهُ الْجَنَّةُ؟" حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ، أَوْ مِنْ مِصْرَ – كَذَا قَالَ – فَيَأْتِيهِ قَوْمُهُ، فَيَقُولُونَ: احْذَرْ غُلَامَ قُرَيْشٍ، لَا يَفْتِنُكَ، وَيَمْشِي بَيْنَ رِجَالِهِمْ، وَهُمْ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ، حَتَّى بَعَثَنَا اللهُ لَهُ مِنْ يَثْرِبَ، فَآوَيْنَاهُ، وَصَدَّقْنَاهُ، فَيَخْرُجُ الرَّجُلُ مِنَّا فَيُؤْمِنُ بِهِ، وَيُقْرِئُهُ الْقُرْآنَ، فَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ فَيُسْلِمُونَ بِإِسْلَامِهِ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ دَارٌ مِنْ دُورِ الْأَنْصَارِ إِلَّا وَفِيهَا رَهْطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يُظْهِرُونَ الْإِسْلَامَ، ثُمَّ ائْتَمَرُوا جَمِيعًا، فَقُلْنَا: حَتَّى مَتَى نَتْرُكُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُطْرَدُ فِي جِبَالِ مَكَّةَ وَيَخَافُ؟ فَرَحَلَ إِلَيْهِ مِنَّا سَبْعُونَ رَجُلًا حَتَّى قَدِمُوا عَلَيْهِ فِي الْمَوْسِمِ، فَوَاعَدْنَاهُ شِعْبَ الْعَقَبَةِ، فَاجْتَمَعْنَا عِنْدَهُ مِنْ رَجُلٍ وَرَجُلَيْنِ حَتَّى تَوَافَيْنَا ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، عَلَامَ نُبَايِعُكَ، قَالَ: " تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَالنَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنْ تَقُولُوا فِي اللهِ، لَا تَخَافُونَ فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي، فَتَمْنَعُونِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ، وَأَزْوَاجَكُمْ، وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمُ الْجَنَّةُ"، قَالَ: فَقُمْنَا إِلَيْهِ فَبَايَعْنَاهُ، وَأَخَذَ بِيَدِهِ أَسْعَدُ بْنُ زُرَارَةَ، وَهُوَ مِنْ أَصْغَرِهِمْ، فَقَالَ: رُوَيْدًا يَا أَهْلَ يَثْرِبَ، فَإِنَّا لَمْ نَضْرِبْ أَكْبَادَ الْإِبِلِ إِلَّا وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَإِنَّ إِخْرَاجَهُ الْيَوْمَ مُفَارَقَةُ الْعَرَبِ كَافَّةً، وَقَتْلُ خِيَارِكُمْ، وَأَنَّ تَعَضَّكُمُ السُّيُوفُ، فَإِمَّا أَنْتُمْ قَوْمٌ تَصْبِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَأَجْرُكُمْ عَلَى اللهِ، وَإِمَّا أَنْتُمْ قَوْمٌ تَخَافُونَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ جَبِينَةً، فَبَيِّنُوا ذَلِكَ، فَهُوَ أَعْذَرُ لَكُمْ

عِنْدَ اللهِ، قَالُوا: أَمِطْ عَنَّا يَا أَسْعَدُ، فَوَاللهِ لَا نَدَعُ هَذِهِ الْبَيْعَةَ أَبَدًا، وَلَا نَسْلُبُهَا أَبَدًا، قَالَ: فَقُمْنَا إِلَيْهِ فَبَايَعْنَاهُ، فَأَخَذَ عَلَيْنَا، وَشَرَطَ، وَيُعْطِينَا عَلَى ذَلِكَ الْجَنَّةَ)[24].

شكل نظام الحكم الراشدي لا علاقة له بالنظام الجمهوري

فعمر ـ رضي الله عنه جاء بالعهد من أبي بكر، و ولاية العهد أو الاستخلاف من نُظم الحكم الملكي وليس من نظم الحكم الجمهوري أو الديمقراطي كما يريد الدكتور، ويختلف عنه (الملكي) في استحقاق الحكم بالنسب والقرابة، ويوافقه في التعيين، وهو خلاف الأصل(الشورى)؛ وعثمان ـ رضي الله عنه جاء بعهد عمر لواحد ضمن ستة أفراد، فحدَّد واحداً مجهولا ضمن مجموعة تعريف، وعلي ـ رضي الله عنه جاء بالنيابة عن اختيار عثمان.

فولاية العهد عمل بها الخلفاء الراشدون، وأجازها المسلمون بالإجماع، فإن أراد الدكتور أن يجعل الحكم الراشدي هو الأصل لنظريته في الحكم فقد سقطت من بدايتها، فإن النظام الذي يؤصِّل له لا وجود له في العهد الراشدي ،فإما يرجع إلى كليات الشريعة، وما تتحقَّق به مصالح المسلمين ويعتبر ـ كما هو الحال في الحقيقة ـ ما كان في الحكم الراشدي جائزاً وليس واجباً، من خرج عنه فقد خرج عن الشريعة، لا يجوز الانتقال عنه بحال؛ فهذا لا تدعمه الشَّريعة، وإما يبحث عن تأصيلات أخرى، فلا يوجد في العهد الراشدي نموذج لنظام حكم جمهوري ديمقراطي كما هو الحال في هذا العصر، فهذه البساطة تضعف الخطاب الإسلامي .

فالإشكال في نظرية الحكم الإسلامية مقارنة بالحكم الجمهوري الديمقراطي كامنٌ ـ جوهريا ـ في قضية واحدة هي: هل تجيز الشريعة الاختيار العامَّ، يعني: بدون أهل الشورى (أهل الحل والعقد)، فمن حسم هذه المسألة انتهت معها كل الإشكالات الأخرى، ولم أجد في أي شكل من أشكال الحكم في العهد الراشدي تجاوزاً لهذا المبدأ، ولهذا استقرَّ عليه الفقهاء إجماعاً، لكن يمكننا الجمع بين المصلحتين بأن يكون اختيار أهل الشورى كاختيار عمر ـ رضي الله عنه لعدد من المرشَّحين تختار الأمَّة بالاقتراع العامِّ من بينهم واحداً.

24 ـ أحمد في " المسند" رقم (14456)، إسناده صحيح على شرط مسلم، وأبو الزبير قد صرح بالتحديث عند المصنف في الحديث الآتي برقم (14653) .

والدكتور حاكم المطيري جعل نظام الحكم الذي يدعو إليه وينسبه للإسلام نظاماً بالتعبير المعاصر" جمهوريا " إما على الشكل الرئاسي وإما على الشكل البرلماني، عن طريق الاقتراع العامِّ الذي تشارك فيه كل الأمَّة، قال وهو يحتج . من "قصة التَّحكيم" . على هذا التأصيل (ص:351): (وهذا القدر هو الذي احتج به على أن الحق في اختيار الإمام للأمَّة) ولا وجود لهذا النظام في فترة الخلفاء الراشدين كما هو واضح، حتى في اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق . ﷺ كان عن طريق أهل السقيفة وليسوا هم كل الأمَّة، والبيعة التي ألزم بها الناس فيما بعد هي عقد تأكيد وليست عقد اختيار، يكفي أن ننظر في بيعة علي له لنعرف معنى بيعة العامَّة للخليفة.

فهذا الذي يدعو إليه لا وجود له في فترة حكم الخلفاء الراشدين، وحتى بعد مقتل علي . ﷺ انتقلت إلى الحسن ابنه . ﷺ ولم تعد إلى الشورى الضيِّقة، فعلى أي أساس رجعت إليه ؟

فإما يعتمد في تأصيله على الكليات الشرعية كـ "مبدأ الشورى" وعلى نظم الحكم المعاصر وما أكَّدته تجارب الأمم الأخرى، وليس هذا بالمخالف للشريعة فقد استدل النبيُّ ﷺ على عدم ضرر "العزل" أو "الغيلة "بعدم تضرُّر من فعله من الأمم السابقة كفارس والروم، وإما يعتبر أن شكل نظام الحكم واختيار الحاكم يعود للمصلحة، وإلى ما يسمح به واقع الناس وثقافتهم وظروفهم الاجتماعية، فأفضله ما جاء عن شورى، وتبقى مسألة "تحديد أهل الشورى وكيفية اختيارهم" الباب الذي يدخل منهم لتقرير الاقتراع العامِّ غير المباشر، خاصَّة أن دائرة أهل الشورى اتَّسعت في هذا العصر، وبالتالي قد فعل الخلفاء الراشدون ما كان في مقدورهم وفقاً لما فيه مصلحة المسلمين، فاجتهد الخليفة أبو بكر للأمَّة فاختار لها أفضل من يمكنه تسييسها، وهو عمر، وهكذا تستطيع الأمَّة . في هذا العصر . أن تختار نظام الحكم الذي يوافق تطلُّعاتها وقدرتها وليست محصورة في شكل واحد.

أقصد أن تنوُّع شكل نظام اختيار الحكم في العهد الراشدي يدل على الجواز وليس على الوجوب، وأن الأمر يعود إلى المصلحة، ولا أقصد اختيار واحد منه، والمصلحة الآن أن نجمع بينه وبين أفضل ما يمكننا استفادته من التجارب البشرية.

وهذا الخطأ الذي وقع فيه الدكتور سببه الخلط بين الصلاح الفردي للمرشَّحين للحكم، وبين طريقة الاختيار، فصلاح الأمَّة في عهدهم بانتشار العدل واستيفاء الحقوق، لا يعود إلى طريقة الاختيار فهي

لا تبتعد كثيراً عن النظام الملكي إلا في التوريث (مقارنة بالنظام المعاصر)، لكنه يعود إلى صلاح الحاكم وصلاح أهل الشورى، أو من عهد إليه، هذا هو الفرق الجوهري.

وإذا كان النَّبيُّ ﷺ قد سمَّى فترة حكم الخلفاء الراشدين بـ " خلافة النبوة" وقد عرفنا كيف تم اختيارهم، فهذا الوصف لحالها و حال حكَّامها.

لا أصل لـ "مبدأ التناوب على الحكم" في الإسلام

2. قال الدكتور المطيري (ص:321): (كما لا يوجد ما يمنع من مشروعية التداول السلمي للسلطة بين أحزاب سياسية تطرح برامج انتخابية في إطار دستور الدولة ونظامها العام وهو الشريعة الإسلامية ، كما اقترح ذلك الأنصار في المدينة بقولهم (منا أمير ومنكم أمير) وقد أثبتت هذه الطريقة نجاحها وجدواها في أكثر دول العالم المعاصر).

وهذا كذلك تأصيل فاسدٌ، وتساهل لا يليق في العلم، فقول الأنصار: "منَّا أمير ومنكم أمير" ليس تناوباً على السُّلطة ـ كما يزعم ـ و لا دليلا على التناوب وفقاً للشورى و الاختيار ، بل هو ناتج عن تعارض نظرتين لأوصاف الحاكم و أحقيَّته، فهو نتيجة نزاع، و ليس من باب التوافق؛ طائفة ترى أن عنصر الأنصار أحقُّ بالحكم لأنها دارهم، ولأنهم قدَّموا للإسلام النصرة، وطائفة ترى أن الحكم يعود للأفضل، فهو إذاً تناوب على أصل الحكم بالرُّجوع إلى القبيلة "فمنَّا" للأنصار، و"منكم" للمهاجرين، وليس للكفاءة والبرامج المختلفة، هذا تحريف، يعني: استحقاق الحكم ضمن جماعة الأنصار أو ضمن جماعة المهاجرين، وليس على أصل كفاءته ومقدرته على الأقل داخل جماعته فقط، ولذا لم يعمل الصحابة بهذه الفكرة فحتى الأنصار أنفسهم هجروها بعد خطبة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ رجوعا منهم للنصِّ الذي جعل الخلفاء من قريش، وهذا يدلُّ على قوَّة إيمانهم.

فالتناوب بناءً على الانتماء والجنس والعرق غير التناوب بناء على الكفاءة بالضرورة.

وبناء على قاعدة الدكتور في (الخطاب الراشدي) فما تركه الخلفاء الراشدون لا يكون هدياً، ولا يصلح التعويل عليه، لأنه حصر التأصيل لنظام الحكم الإسلامي الصَّحيح في فترة الخلفاء الراشدين فقط، وبالتالي يكون هذا الاستدلال على التناوب غير صحيح.

ولم يكن ـ في الحقيقة ـ بحاجة إلى هذا التكلُّف، فإن تحديد العمر" السِّن" الذي يمكن للرَّجل أن يزاول فيه مهمَّة الحكم بكفاءة كما يدل عليه العلم المعاصر يُعين على مبدأ التناوب نوعاً ما ،وهذه المسائل ليست عليها نصوص إلا الفعل، والفعل متأثِّر بظروفه وبيئته، ويرجع إلى العادات ما لم تنصُّ عليه الشريعة، وبالتالي يكون الفيصل فيه: تقدير المصالح من حكم الشخص وبقائه مدَّة معيَّنة في الحكم.

وخلاصة لهذه المقدِّمة أقول:

1 ـ الإشكالية المعرفية عندما نريد نقض الموجود بأنه مخالف للمقصود، هو أن نحدِّد معايير التقييم والوصف، كيف نحدِّد الشرع المنزَّل من الشرع المؤوَّل والمبدَّل، هل يرجع لكل صاحب مذهب واختيار يُسمِّي فهمه للنصِّ بـ "الشرع المنزَّل"، و فهم غيره بـ "الشرع المؤوَّل أو المبدَّل"، وهو يمثل هذا الضعف والتناقض فينقل أموراً مخالفة لخلاصته ، لا نصَّ فيه، ولم يستمر عليها الخلفاء أنفسهم فاختلفت طريقة تولية كل واحد منهم و يُسمِّيها " الشرع المنزل"، أم يجب أوَّلا تحديد المعايير الثابتة للتفريق ؟

لا قيمة لأية نظرية سياسية بدون حسم مشكلة الطائفية

2 ـ المشكل عند المنظِّرين للإصلاح السياسي بالثورة ـ والذي لا أُسمِّيه "جهادا"، لأن اقتتال المسلمين فيما بينهم مع اختلاف العقيدة والفهم الذي يعني: توفُّر كل أسباب التأويل هو أبعد شيء عن الجهاد شكلاً ومضموناً، فمتى كان حمل المسلمين السلاح على بعضهم بعضاً جهاداً(؟)، ومصائب الأمَّة كلها في التأويل ـ أنهم عند بسط نظرياتهم لا يفرِّقون بين الإمكان الذهني والواقع الخارجي فيغفلون عن شيئين مهمِّين:

الأول : "مصيبة الطائفية المذهبية والعرقية" فلا قيمة لأي نظرية سياسيَّة بدون حسم هذا المشكل نهائياً، لأن أي إصلاح لا يأخذها بعين الاعتبار فقد حكم على نفسه بالفشل بدايةً ومنطلقاً، ونحن أمام معضلة المعضلات، ومنعرج أي تحليل بين التصوُّرات الذهنية والحقائق الواقعية، وعندما ننزل من علياء وآفاق الافتراض الذهني إلى حقائق الميدان سنجد تصوُّرين ساذجين خرافيين مكذبين للشرع وللقدر لمشكلة الطائفية:

1 ـ تصوُّر يعتقد أنه عن طريق الدعوة سينهي المشكلة الطائفية، ويقضي على الطوائف والمذاهب والجماعات، ويجعلها أمَّة واحدة في مذهبها وفكرها ومنهجها (على قلب رجل واحد) كما يحلو لهم

الوصف؛ على الأقل يُضعف الطوائف بشكل لا تشكِّل عليه أي أثر سلبي، يعني: على حركة القلب الذي هو فكره ومنهجه، أما عجزه الدَّعوي . الآن . حتى داخل طائفته، ومجريات التاريخ التي تكذِّب تصوُّره هذا، فلا تستحقُّ عنايةً، ولا يحتاج إلى البحث عن أسبابها فالمشاكل تزول من الوجود إذا أزالها من عقله !

2 . تصوُّر مطابق للأوَّل من كل وجه، إذ خلفيتهما واحدة، ويتناقضان عمليًّا بسبب عامل النظرة للحكم والسياسة، فأصول التبديع هي نفسها أصول التكفير، يختلفون في التنزيل فقط بسبب فقههم السياسي وليس بالتأصيل الشرعي، يرى أنه في مقدوره إبادة الطوائف أو إعادة إدماجها (توبتها) في فكره و منهجه بقوة السِّلاح والنار، جاهل بالواقع الطائفي والمذهبي والعرقي للأمَّة، وجهل بالواقع الاستراتيجي العالمي، وهكذا يقود الإصلاح الخرافيون؟

الثاني: أن الثورة لخلع النظام وإسقاط السُّلطة الموجودة سهلٌ على مستوى الكلمة فقط، أما عمليًّا فإن السُّلطة خلفها طوائف ومذاهب وعرقيات وقسم من الشعب غير مقتنع أيديولوجياً بفكرة الثوريين، بل هم (الثوريون) قبل خوضهم في الثورة جعلوها عدواً لهم وإن لم تكن في الأصل كذلك؟

قد يوافقه بعضُهم سخطاً منهم على النظام القائم لكن ليس ثقافياً وفكريا أو مذهبيًّا؛ تعمل بقايا الأنظمة . هذا إذا نجحوا في إسقاطها . على المعادلة التالية : لنقنع الشعب أوَّلا أننا سواء في الفساد والشرِّ والأضرار المختلفة التي يعيشها، فإذا صرنا عنده متساويين في الفساد فضَّل المعروف على المجهول، وتركنا نستفرد بهم.

والدكتور حاكم المطيري متناقض من عدَّة جهات أذكرها باختصار :

من يؤمن بالثورة التكفيرية لا يؤمن بالحرية و التعددية

1 . يدعو إلى الثورة من أجل الحرِّيَّة والعدالة الاجتماعية والمساواة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وغير ذلك من القيم الثقافية والاجتماعية الرائجة في هذا العصر، إذ يقول : (ص:8):(كيف تم تفريغ الإسلام من مضمونه، فصار أكثر الدعاة إليه اليوم يدعون الناس إلى دين لا قيمة فيه للإنسان وحريته وكرامته وحقوقه، إلى دين لا يدعو إلى العدالة الاجتماعية والمساواة والحرية، بل يرفض تغيير الواقع ويدعو إلى ترسيخه بدعوى طاعة ولي الأمر).

ويقول ـ أيضا ـ (ص:8) : (كيف ندعو شعوب العالم الحر الذي تساوى فيه الحاكم والمحكوم حيث الشعب يحاسب رؤساءه، وينتقدهم علانية، ويعزلهم بطرح الثقة بهم، ولا يستطيع الحاكم سجن أحد أو مصادرة حريته أو تعذيبه؛ إذ الحاكم وكيل عن المحكوم الذي يحق له عزله؛ إلى دين يدعو أتباعه اليوم إلى الخضوع للحاكم وعدم نقده علانية) بتأصيلات عقدية هي تأصيلات غلاة التكفير لا تؤمن بهذه القيم، لا يعيش معها إلا من فاقها في الهمجية، فانظر إلى أي دولة أو جماعة قامت في هذا العصر على هذه العقيدة هل تؤمن بهذه القيم، وهل نجد عندها رائحتها؟

هل يعتقد أن غلاة التكفير بل أي إسلامي معاصر يؤمن بأن يحاسبه الناس على حكمه، وينتقدوه علانية، ويعزلوه بطرح الثقة عنه، وهو لا يقبل أن تخالفه على مسألة فقهية فرعية، ويعادون بعضهم بعضاً لأجلها، ومن ملك السلاح منهم أقامه على البقية؟

وهل يعتقد أن الإسلاميين يؤمنون بالتعدُّدية السياسية الحزبية وبالتناوب على السلطة الذي يدعو إليه، وأن من كان منهم في الحكم يقبل التنازل عنه لغيره، وهو يعرف أنهم ملل ونحل مختلفة داخل الجماعة الواحدة، هذا باختصار شديد تخريف فاق تخريف الأساطير؟

إذا أقام الرسول دولته بالمبايعة فلمَ تقيمونها بالقتال؟

2 ـ جعل الطريق إلى الإصلاح الحقيقي: الثورة ،وهو يعلم من التاريخ ومن الواقع المعاش حاليا أن الثورة لا تفتح الباب إلا على غلاة التكفير فيركبون الشعوب بقوَّة السِّلاح فمن كان أكثر دموية كان المستفيد الأول من الثورة بهذا العامل، وبعامل خارجي همُّه الأوَّل: عدم استقرار البلدان الإسلامية.

والمشكل أن الدكتور يقرُّ في كتابه أن النبيَّ ﷺ أقام الدولة الإسلامية بدون ثورة، قال (ص:22): (وعلى هذا الأساس المتمثل في عقد البيعة قامت الدولة الإسلامية في المدينة فلم يدخلها النبي ﷺ بانقلاب عسكري ولا بثورة شعبية وإنما بعقد وتراض)، فإذا أراد التأصيل لنظرية العقد الاجتماعي كما في الفلسفة السياسية المعاصرة قاس عليها البيعة الإسلامية، وذكَّرنا بمزاياه كـ"إقامة نظام حكم بدون عنف"، وإذا أراد التأصيل للإصلاح ذكر الثورة؟

لقد دفعه التصوُّر القطبي لمشكل النهضة الإسلامية إلى طمس دلالة النُّصوص الواضحة تحت وابل من الأمثلة المصطنعة الشاردة عن سياقها، التي هي من جنس القياس مع الفارق، فنظريته هي لحساب

موقف سياسي وعقدي تشكَّل عنده قبل الخوض في موضوع كتابه، والرجل تتنازعه نظريتان متعارضتان من كل وجه: 1 . نظرية الحكم على الطريقة الغربية، يرى العدل والمساواة وحقوق الإنسان و الشفافية، و المواطن البسيط يحاسب وينتقد الحاكم فيتذكَّر عمر . ﷺ وعدله وزهده، فيريد لأمَّته مثل هذا الحكم العادل فيخلط بين صلاح الحاكم وصلاح طريقة اختيار الحاكم.

2 . نظرية عقدية وسياسية لا تؤمن إلا بالسَّيف، ولا تعترف بالخلاف، تعاني من تضخُّم الأناوية، ليس عندها للمخالف إلا القتل، فأين يلتقيان؟

لقد وقع . بالنِّسبة لي . في أخطاء منهجية وأخرى موضوعية أذكر منها على سبيل الإجمال:

1 . دعواه (ص:301) تقبُّل الحركات الإسلامية للخطاب المبدَّل فخلط بين الحركة العلمانية داخل مؤسسات الدين الرسمية وبين الحركة الإسلامية وإلزامها بخطاب الأولى المبدَّل.

2 . زعمه بوجود المستبدِّ العادل (ص:190) هو من الجمع بين المتناقضات، والسؤال هنا: هل يُفضِّل عليه المنتخب الظالم؟

يذم الجبرية و المرجئة ويستشهد بهم على الثورة !

3 . غرقه في نظرية المعتزلة والشيعة والعقلانيين والثوريين بتعليق مصائب الأمة على نظرية "روح الجبر والإرجاء"(ص:175) فينتقد الأشاعرة، وينسب لهم الإرجاء على أنه مذهب تعمَّدوه لإرضاء الملوك حتى يمكِّنوهم من نشر عقيدتهم(هذه فرية لم يُسبق إليها)، ولذلك قال المأمون [المعتزلي] : "الإرجاء دين الملوك".

ومعلوم أن قصد المأمون (المعتزلي الوعيدي) في فصل عمل الجوارح عن ماهية الإيمان لأن الغالب على الملوك الترفُّه والفجور، وليس الترخيص لنفسه في عمل السيئات إلا إن كان هذا المعتزلي الوعيدي يجهل عاقبة الخمر والزنا والقتل وغيرها في الدنيا وفي الآخرة ؟

فالذي يردع النَّاس عن الفعل المحرَّم: الوعيد عليه، وليس كونه يدخل في الإيمان أو لا، الناس لا يعرفون التأصيل الكلامي، ولا يتعبَّدون به بل بالنُّصوص؛ هذا تنظير سيد قطب و أخيه محمد . رحمهما الله . والشيخ الحوالي وتيارهم.

وهذا في الحقيقة تسطيح في التحليل وبساطة مُغرية لبعضهم لكنها بعيدة عن الحقيقة العلميَّة، فلو كانت مصيبة الأمَّة في "الجبر والإرجاء" كيف يكون الملوك العدول الذين قاوموا الاستعمار والصليبيين من قبل أشعرية، يعني: جبرية مرجئة؟ !

ومع ذلك فبدعة الخوارج أشد تضييعاً للأمَّة من بدعة هؤلاء، و لذلك قال النَّبيُّ ﷺ: (سَيَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ أَحْدَاثُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا، لِمَنْ قَتَلَهُمْ عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[25]؟

فلم يرد وعيدٌ، مثل ما ورد في الخوارج، والعجيب أن المطيري لم يلحق بهم أية مصيبة مباشرة بما صارت إليه الأمة قديما وحديثا؟

ولينظر العاقل على من تنطبق هذه الأوصاف النبوية، وليجمع إليها ما ورد في نصوص أخرى يعلم أن حقيقة الخوارج ما جاءت في النُّصوص وليست ما ذُكر في كتب المقالات التي تأثَّر بها بعض علماء السُّنَّة عندما حاولوا التمييز بين الخوارج والمعتزلة، وبين الخوارج والبغاة.

ثم كيف يجعل "الجبر والإرجاء" أصل ضلال أهل السُّنَّة عندما غلبت عليهم الأشعرية فتبنوا آراءها في الإمامة، هذه الآراء المخالفة لما كان عليه السَّلف ثم يستشهد على شرعية الثورة بما فعله العز بن عبد السلام ـ رحمه الله ـ وبثورة الأزهريين على المماليك، وهو يعلم أنهم مرجئة في "الأسماء والأحكام" جبريَّة في "القدر"، ما هذه المنهجية ؟ !

4 ـ ما زعمه من كون الروح الفردية التي نشأت في الأمَّة بسبب سوء فهم أحاديث اعتزال الفتن(ص:174)، وإن كنتُ أوافقه على وجود الفردية في بعض المسلمين لكني أخالفه عن السبب، وأرى أنه لم يحقِّق معنى الفتنة الشرعي.

5 ـ كلامه عن أسباب شيوع الخطاب المؤوَّل، وخلطه بين مفهوم الخروج السياسي ومفهوم الخروج العقائدي عكسياً بالنسبة لمن نسب إليهم هذا الخلط(ص:168).

25 ـ مسلم ، في صحيح؛746/2 عن علي بن أبي طالب ـ ﷺ قوله :(أحداث الأسنان سفهاء الأحلام) معناه صغار الأسنان ضعاف العقول (يقولون من خير قول البرية) معناه في ظاهر الأمر كقولهم لا حكم إلا لله ونظائره من دعائهم إلى كتاب الله تعالى.

6. اتِّهام غيره بالنظرة الجزئية لحوادث التاريخ، وهو واقع فيها من أوَّل كتابه إلى آخره، فليس عنده ما يؤصِّل به نظريته إلا أمثلة شاردة مضادة لتأصيله، وفلتات الشعراء الغاضبين(ص:166).

7. تبديد وهم ما سمَّاه بـ"قتال الصحابة من أجل الشورى" (ص:124)

8. سنناقشه حول مسألة "الخروج"، ونبيِّن تعنُّته فيها نقلا وعقلا، كيف جعل الإصلاح مقروناً بالثورة فاضطرا إلى نقض أصل "عدم الخروج"، ولم يكن مضطرا لذلك، ثم إنه لم يجد من يستشهد به على صحَّة نظرية الخروج إلا المهزومين!

سنناقشه بإذن الله حول كل فصوله، وهذا الجزء الأوَّل فقط، وهو عبارة عن مقدِّمة عامَّة، أما البقية فربما تصدر في كتاب.

كتاب " الحرية أو الطوفان" دعوة لعسكرة الإصلاح

وعليه؛ فإن هذا الكتاب "الحرية أو الطوفان" يدخلنا مباشرة في الحروب الدينية بين المسلمين لأنه يؤصِّل لعسكرة الإصلاح، حروب يذوق فيها الكل الخسران، وهي حروب وسخة وبشعة.

فمن أسوأ الأفكار، والتي أثبتت فشلها طيلة التاريخ الإسلامي فكرة "عسكرة الإصلاح" التي لا تنتج إلا جماعة مثل "داعش" و"القاعدة": مشروعٌ للتفكيك: الظلام في النور، الحقُّ في الباطل، والبناء بالهدم، قوَّة هدم عاجزة عن البناء ليس فكريًّا فقط بل على مستوى البُنية القاعدية لعقيدتها، تكون النتيجة في الأخير هي: خدمة مصالح الغرب لا غير، فننتقل من استعمار على مستوى التدخُّل في القرار السِّياسي والخلل في السيادة، إلى استعمار على مستوى التحكُّم في الفعل العسكري اتِّجاها وتوقيتا، وتفكيك البُنية الاجتماعية وردِّها إلى أضيق دوائر الانتماء، وهذا الثاني أخطر بكثير، فالأمة ـ الآن ـ لا تملك رفاهية الاختيار بين الفاسد والصَّالح، ولكن بين الفاسد والأكثر فساداً منه.

المقدِّمة العامَّة:

كلمة عن الحرية و أبيقور

مسكينٌ الإنسان العاطفي الحالم لم يعرف الحياة إلا ضمن القضايا المتخاصمة، بين مدينة أفلاطون "مدينة الإنسان بلا إله"، ومدينة القديس أوغسطين[26] "مدينة الله بلا إنسان" يبحث عن كلمةٍ قيمتُها أكثر من معناها، كلمة تُطرب أكثر مما تقول، تطلُب أكثر مما تعطي، كلمة جيِّدة للخلاف وللجدال والخطابة، خاصَّة بالتحليلات الوهميَّة، وبأواخر الجمل التي تُقطِّع الرعد، هي الحرِّيَّة[27]. انقسم الناس بسببها إلى جبرية حتمية وقدرية تجاوزية من زمن " أبيقور"[28] الذي ظن أن في حركة الذرات في الفضاء جواباً عنها، فإما هي متحرِّكة وفقاً لنظام مسبق(مجبرة) إن كانت حركتها متكرِّرة ذات نسق واحد، وإما هي حرَّة إن كانت حركتها فوضوية لا تتبع نمطا مُعيَّنا، مما يدفعنا إلى أن

26 .(Aurelius Augustinus Hipponensis) أعظم آباء الكنيسة ،يعتبره الكاثوليك ثاني أهم شخصية أثَّرت في المسيحية بعد القديس بطرس، ولد سنة 354م ب"تاجاست" (سوق أهراس حاليا) بالجزائر، و توفى سنة 430م ب"هيبون" (عنابة حاليا) بالجزائر، من أصل أمازيغي ،كان جنديا في الجيش الروماني ،له كتاب "الاعترافات"،كان جبريا يقول بأن تاريخ البشر عبارة عن صراع بين مدينة الله ومدينة الإنسان ،صاحب شخصية قوية أثرت في المسيحية بحيث هو المؤصِّل لجواز القتال والحرب في الفكر المسيحي.

27 . بول فاليري، "نظرات على العالم المعاصر، تجاذبات حول الحرية؛ 1931".

28 . أبيقور"Épicure (341-270)ق.م) هو فيلسوف يوناني قديم، وصاحب مدرسة فلسفية سُميت باسمه "الأبيقوريّة"، غاية الفلسفة بالنسبة لأبيقور كانت الوصول للحياة السعيدة والمطمئنة ولها خاصتين"Ataraxia" : ، وتعني الطمأنينة، والسلام، والتخلص من الخوف و"Aponia" "تعني غياب الألم، والاكتفاء الذاتي محاطاً بالأصدقاء. قال أبيقور بأن السعادة والألم هما مقياس الخير والشر، وأن الموت هو نهاية الجسد والروح، ولهذا لا ينبغي أن نرهبه، وأن الآلهة لا تكافئ أو تعاقب البشر، وأن الكون لا نهائي وأبدي، وأن أحداث الكون تعتمد بالأساس على حركات وتفاعلات الذرات في الفراغ، وأن المتعة هي طريق الحكمة.

تأثَّر بمفكرين أقدم منه مثل ديموقريطوس الذي اختلف معه في نقطة شديدة الأهمية، وهي مبدأ الحتمية، فقد كان أبيقور ينكر دائما هذا التأثُّر ؛عند الرواقيين الأشياء والموجودات والأحداث مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة عليّا متعلقة بالإله فإنّه عند الأبيقوريين، يجب أن يتمَّ من مجرّد فكرة تقول إن كل شيء في العالم يمكن توضيحه من دون حاجة إلى إقحام الآلهة أو القوى السحرية. فالقدر، في نظر أبيقور، غريب تماماً عن الإنسان الذي يعرف سلام النفس انطلاقاً من اللحظة التي يتوقف فيها عن الخوف من الأحداث الطبيعية، لأنّ بإمكانه أن يوضّحها توضيحاً منطقياً وطبيعياً.

نسأل: هل يمكن للشيء أن يتحرَّك متحرِّرا من كل قوى خارجية أو كامنة فيه، من الجاذبية والكهرباء و المغناطيس؛ هل هناك حركة من لا شيء؟

لا يمكن أن نتصوَّر حرِّيَّة حركة الذرة إلا إن تصوَّرنا أنها خلقت ماهيتها،و لما كان ممتنعاً أن تكون فاعلة لنفسها لزم أن حرِّيَّتها إن وجدت فهي في حدود ما جهَّزها به خالقُها من وسائل. فليس النظام هو السير على خطٍّ مستقيم أو متكرِّر،بل هو السير وفقا للخطَّة، فالحروب و المجاعات و الفيضانات قد تبدو أنها فوضى ومع ذلك فهي مقدَّرة. و ضمن مساحة محدَّدة حتى لا تركب حرِّيَّتها على حرِّيَّة غيرها لأنه خلق غيرها، ليست وحدها في الكون .

تأثر المطيري بالعدمية الغربية

بدأ الدكتور حاكم المطيري نظريته عن الفقه السِّياسي ونظام الحكم الإسلامي بكلمة قوّية جداً تمثَّلت في العنوان" الحرِّيَّة أو الطوفان"، وهي كلمة مستوحاة من قول غربي غارق في الأنانية النرجسية، يُعبِّر عنها بأقصى صور التطرُّف هو: "منّ بعدي فليكن الطوفان"(Après moi le déluge)، مصلحتي أنا ثم ليكن ما يكون، لا أبالي، فليهلك الناس، ليموت الجميع إن لم أحقِّق مصلحتي !

في ثقافة الغرب المادي النفعاني الأناني كثير من هذه العبارات:(per fas et nefas)، من اللاتينية (Per fas): ما هو مسموح به، و(nefas) ما هو غير مسموح به،ومعناها "بكل السبل، بكل الوسائل الممكنة"، وهناك عبارة (per omne fac ac nefas): "بكل الوسائل، شرعية وغير شرعية"

بدأت هذه العبارة " من بعدنا الطوفان" من "السيدة دو بونبادور" (Madame de Pompadour) موجَّهة إلى عشيقها "لويس15"(Louis XV) إبان هزيمة الجيش "الفرنسي النمساوي" أمام الجيش البروسي "الألماني" بقيادة الملك فريديك بتاريخ 5 نوفمبر 1757م في "روزباخ" للتعبير أننا لا نكترث لما يحصل بعد زوالنا، عندما لا نكون موجودين، أو عندما نتوقَّف عن وظيفتنا.

وقد كان ردُّ الملك لويس 15 عليها فاضحاً لكل التفاهة و السخافة الموجودة في هذه العبارة، وهو ردٌّ على الدكتور حاكم المطيري: "لقد كان طوفاناً من دم".

فلنقل إذاً أنه يمكن أن يكون في مقابل الحرِّيَّة الدم، أو الزوال، فهل هذا العقلية المسجونة داخل هذه الثنائية عقلية سوية، وكيف تكون سوية، وهي تسعى للنظام بالفوضى؟

ولما كانت هذه العبارة ملوَّنة يمكن استبدال (أنا)ب (نحن)، أو (هو)، أو (أنتم)... الخ،أو بأيَّة كلمة أخرى، مثل: (الإيمان أو الطوفان)،(السنة أو الطوفان)،(العدل أو الطوفان)،(الخبز أو الطوفان)، (المساواة اجتماعيا أو مذهبيا أو عرقيا أو الطوفان)..... الخ.

استُعملت في كثير من المواقف السياسية و الأدبية، ولعل أجمل مقابلة عكسية لها هو قول أحدهم: "أنا لا أقطع الغصن الذي أجلس عليه".

وقد تُستعمل للتعبير عن عدم الاكتراث بما يحدث بعد الموت، من عدم الاهتمام بمصير الآخرين.

فهل اقتنع الدكتور المطيري بفكرته حتى خالطت عاطفته وامتزجت بمشاعره إلى الحدِّ الذي جعل المعادلة دائرة بين الحرِّيَّة أو الهلاك الجماعي، لأن الطوفان هلاكٌ جماعي؟

هل هذا موقفٌ استمدَّه من الإسلام أم من الثقافة الغربية؟

هل هو موقف علي أو الحسين . رضي الله عنهما . أم موقف قطري بن الفجاءة ونافع بن الأزرق؟

هل هو موقف مستمدٌّ من قوله ﷺ عن الحسن (إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُصْلِحَ اللَّهُ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ، مِنْ أُمَّتِي» – وَقَالَ فِي حَدِيثِ حَمَّادٍ – وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَظِيمَتَيْنِ)[29] أم من موقف الحجاج اتِّجاه الكعبة؟

هل هو موقف عقلاني أم موقف عاطفي، لأنَّ الناس لا يتمنَّون الهلاك لأنفسهم ولغيرهم من النَّاس إلا عند اليأس الشديد، عندما يفقد العقلُ القدرة على التمييز فيختفي وراء النفس فتُحاكم العاطفةُ العقل والواقع والشرع، تماماً كما يؤدِّي الغضب ببعض الناس إلى الثورة على المجتمع بأكل رمضان؟

هل الحرِّيَّة في مستوى أهمِّيَّة الإيمان شرعاً وواقعاً، هل هي من شروط الإيمان ؟

29 . حديث صحيح،أخرجه أبو داود في (السنن،216/4 عن أبي بكرة.

من أين له أنه لا دين إلا أن يكون كاملا بأصوله وفروعه جماعياً؛ من أين له: كل دين بدون حُكم عادل هو دين ممسوخ ؟

الطوفان اختيار الخوارج

فكرة حاكم المطيري متناقضة في ذاتها ومع غيرها: جعل الحرِّيَّة في مقابل الطوفان، الحرِّيَّة : العلة التَّامَّة للسلطة المثالية(الحكم الإسلامي العادل الناجم عن حرِّيَّة الناس في الشورى والاختيار)، والطوفان هو اللاسلطة، الفوضى؛ فإمَّا المثالية وإمَّا الفوضى !

وهذه عقلية ونفسيَّة الخوارج الشراة: إما الشورى وإما السَّيف، فإن لم تعجبهم نتيجة الشورى فالسيف، هكذا هي حقيقة النفس الغضبية"الثورية" لا ترضى باختيار غيرها؟

هي الحرِّيَّة كما فهمها الخوارج ومارسوها عبر تاريخهم، فإن من معاني الحرِّيَّة: "حرِّيَّة اللامبالاة" ،وهي أخس درجات الحرِّيَّة كما قال "ديكارت"، لأنها حرِّيَّة الضبع يفترس الطريدة مهما كان جنسها أو عرقها أو فضلها أو مكانتها في نظام العالم؛ مجبول على إشباع غريزته بدون سؤال ضمير ؟

هذه الثنائية المتضادَّة التي ينطلق منها الدكتور حاكم المطيري في وضع تصوُّره لقيمة الدولة العادلة ولضرورة الحرِّيَّة لها لم يأخذها من الإسلام، فليس في الإسلام مثل هذا التطرُّف، الإسلام دين واقعي يربط النتائج بأسبابها، لا يقول بالطفرة الإنسانية، بانبثاق دولة عادلة فجأة من إنسان وضيع أو غير متزن أخلاقيا و فكرياً ؛في الإسلام .كما في الكون . الإنسان هو الذي يصنع الدولة، وليست الدولة التي تصنع الإنسان.

ثنائية العدمية و الفوضوية عند المطيري

ثنائية المطيري محض فلسفة "عدمية/فوضوية"، مزج بينهما، لأن ثنائية العدميَّة: إما الوجود وإما العدم، والعدم هو الوجه الآخر للوجود، كما الطوفان (الفوضى) هو الوجه الآخر للحرِّيَّة وللحكم المثالي، إنها في التصوُّر العدمي المواجهة الحاسمة للوجود الرَّاكد من الإنسان المحدود الإمكانيات حتى لا يتحوَّل إلى يائس متقاعس أو حالم مجنون؛ إنه النفاذ من الفوضى و الاضطراب والعنف والبشاعة والدم والقبح إلى الحياة. إلى الحرِّيَّة. إلى الدولة العادلة ؟ !

لا يمكن في العدميَّة معرفة الشيء ومعرفة قيمته إلا بنقيضه، فأقوم الطرق ليدرك النَّاس قيمة الحرِّيَّة والعدالة هي أن يعيشوا حالة الفوضى التي يُسمِّيها "الطوفان".

في نهاية المطاف، وآخر فكرة المطيري هي الفوضوية المطلقة: دعوة الشعوب الإسلامية إلى تكوين مجتمعات بدون سُلطة، كما هو حاصل ـ الآن ـ لبعض الدول العربية لأنه في غياب الإنسان المثقَّف الواعي الذي يعكس دولة الحرِّيَّة والعدالة لن يكون هناك إلا الطوفان، فإنه في حركة الشعوب عبر التاريخ، وفي آليات تغيُّر المجتمعات النتيجة لا تتبع أضعف المقدِّمات كما في المنطق الصوري بل تتبع أقواها، هي الانحراف بتأثير الجسم الأقوى، هذه فيزياء الواقع والوجود.

خلاصة نظرية حاكم المطيري: إن لم نحقِّق الحرِّيَّة بدولة عادلة فلنحقِّقها بالفوضى، بإزالة سلطة الدولة، بما يُسمِّيه" الطوفان"؟

وفي جميع الحالات لا يمكن تحقيق الحرِّيَّة إلا بالفوضى التي تهدم الدولة الموجودة لتبني على أنقاضها دولة العدل، أو بالفوضى التي تعقب العجز عن إقامة الدولة العادلة، فالفوضى في الحالتين؟

كأنما يبحث المطيري عن شيء بنقيضه ؟ !

مصادرة اختيار الناس

قد يكون الحكم عادلاً من غير اختيار ولا شورى كحكم عمر بن عبد العزيز، وقبله حكم عمر، وابن سبكتكين، ونور الدين زنجي، وصلاح الدين الأيوبي، وقد يكون ظالما رغم حرِّيَّة الاختيار والشورى فما الضمان ومن الضامن؟

من قال: إن الناس سيختارون الأتقى الأكفأ وهم ليسوا أتقياء ولا أكفاء ثقافيا ولا عاطفيا، على الأقل سياسياً؟

وكيف تكون الحرِّيَّة والاختيار ـ عند العلماء بالإجماع ـ لأهل الشورى، وهم جماعة ضيِّقة عدديا، وليس لكل الناس، فحرِّيَّة من هذه، وهو القائل:"لا شورى بلا حرِّيَّة" ؟

ومعلوم أن الدولة المعاصرة مكوَّنة من منتخبين وإداريين يُعيِّنهم المنتخَب، فتضيع الشورى وحرِّيَّة الاختيار، لأنها في الطريق تفقد من قوّتها، بل تفقد سبب وجودها والمقصد منها، فالذي سيلمس الناسُ ـ بالاتِّصال المباشر ـ حكمَه وكفاءته أو ظلمه وجهله هو مُعيَّن وليس بمنتخب.

فإما أن نقف عند شرط الحاكم، وإما عند شرط اختياره، أما بناء النظرية على الحرِّيَّة فمتعذر من كل وجه، لأنها ستكون صورية فقط، ولا يمكن إلا أن تكون صورية طالما وجد المال والنفوذ والمصالح، وتعذر الاختيار على جميع المستويات.

نعم، يمكن أن نعمل على تقليل الأضرار لكن محوها يكاد يكون مستحيلا، فالأمر يتوقَّف دائماً على نوعية الرجل الذي يحكم، لا على طريقة اختياره؛ فأمامنا الغرب كم حاكما اختاروا بحرِّيَّة موجهَّة إعلامياً فتبيَّن فساده أو عدم كفاءته؛ فنعود إلى وسائل تقليل الأضرار، وهي أن يكون الحكم مؤسَّساتيا .

هل يقول المطيري بحرِّيَّة مطلقة شاملة لكل شيء، ولكل الناس أم بحرِّيَّة مقيَّدة، حرِّيَّته هو فقط؟

هو في الحقيقة يريد إسقاط "مبدأ الشورى لأهل الحل والعقد" ويجعلها عامَّة في الأمة، ولذلك يتحايل عليها، يعني: يريد استبدال "مبدأ العلم" بـ"مبدأ الحرِّيَّة"، فلا يكون الاختيار بناءً على العلم بل بناء على الحرِّيَّة العامَّة لكل الناس.

كما يريد ضمن مثاليته المطلقة إقصاء أهل الشوكة ظنًّا منه أنه إذا تمَّ تجاوز هذه الفئة في أوروبا فيمكننا نحن أيضاً تجاوزها، ومعلوم أن الشوكة في أوربا غيَّرت الاسم فقط، فأصبحت رجال المال في ثوب التوجيه الإعلامي والأحزاب المحصورة، وجماعات الضغط.

ومن قال له: إن الناس الذين يتشوفون للحرِّيَّة يقبلون أن يكون الحكم ومصيرهم بيد فئة قليلة في نهاية المطاف هي نخبة تُشكِّل حكما نخبويا "أوليغارشيا"، حكم الأقلية، سواء كانت مالية أو عسكرية أو دينية أو تقنية، لأنه يؤصِّل نظرياً للحرِّيَّة العامَّة لكن عقيدته المبثوثة في كتابه لا تؤمن بالحرِّيَّة حتى لأتقى وأعلم المسلمين، فلا حرِّيَّة إلا للسيف، للقوَّة، هذه حقيقته؟

لا يمكن بحال، هذا من مستشنع التناقض تأسيس دولة الأقلية على مبدأ الحرِّيَّة، على مبدأ الكفاءة نعم، لأن الدولة التي يدعو إليها المطيري دولة إسلامية تقوم على اختيار أهل الحل والعقد: أهل الشورى، وهذا مبدأ كفاءة لا مبدأ حرِّيَّة، فنظريته ساقطة بالأساس؟

ولماذا يُفرِّق بين حرِّيَّة وحرِّيَّة، هل أخطأ عندما جعل حرِّيَّة الفوضى، والحرِّيَّة السياسية بدل حرِّيَّة الضمير؟

هذا ما سنعرفه في هذا الفصل الافتتاحي.

نحن ـ الآن ـ في "الطوفان" التي اقتبسه المطيري من الفكر الغربي "الأناني"، فأين الحرِّيَّة(؟)

ثم ما جدواها في هذه الفوضى التي خرَّبت بلاد المسلمين حاضرهم ومستقبلهم القريب (؟)

الحرِّيَّة أصلٌ في الفكر المنفصل عن الإله، أما في العلم الإلهي: {وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ}[البقرة:221]، فهذا العبد المؤمن خير من المشرك الحرِّ، بل المملوك المسلم خير من المالك الكافر، فكيف يجعل المطيري الحرِّيَّة صنو التوحيد؟

ومما يضع نظرية وعقيدة المطيري هذه أرضا نسفا لأي قيمة علمية لها قوله ﷺ : (اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ)[30]، فإذاً المعتبر شرعاً الدين وليس الحرِّيَّة؛ فإنما يفضل الإنسان بإيمانه وتقواه لا بآبائه ولا بحرِّيَّته.

هل هو اختيار سيءٌ للعنوان أم هو خلاصة معتصرة لمادَّة الكتاب، الخلاصة التي انتهى إليها المطيري في آخر كتابه تؤكِّد أن العنوان مقصودٌ بكلِّ مضامينه، فهو القائل (ص:322): (ليس أمامها (الأمة) للخروج من هذا التيه سوى الثورة أو الطوفان)، وحرف "أو" هنا للعطف ـ لأنه ما ماهية الطوفان إلا نتيجة حتمية لكل ثورة فاشلة ـ وفي العنوان للاختيار.

أظن أن كتاب المطيري هذا ما هو إلا رد فعل على الوضع السيئ البائس للأمَّة، فجاء على قاعدة: الحرب على الحرب، تبديل التبديل، وتأويل التأويل، خانته النتيجة وإن وفق إلى حدٍّ بعيد في المعاينة.

30 ـ البخاري، " الصحيح"، 62/9.

زيف التبرير للثورة

كان المفروض لو كان حرًّا من تصوُّرات سيد قطب ـ رحمه الله ـ العقدية للحكم والخلافة وسبل عودتها أن يبرز طرق المعالجة الصحِّيَّة للنزاعات الفكرية والسياسية الإسلامية بعيداً عن الطوفان والثورة التي لم تجن منها الأمَّة طيلة تاريخها إلا الانهيار الذريع، ودخول في دورات عنف غير منتهية من الدم: " اذبح واحكم واحكم واذبح"،" إما نحكمكم وإما نقتلكم".

الأسباب والتبريرات للثورة كثيرة: "غصب الحكم ـ تحكيم الكتاب والسنة ـ الظلم ـ البؤس الاجتماعي ـ والآن الكفر" ،فإن لم يكن الحاكم كافراً فسنقاتله لأنه ظالم، وإن لم نقاتله لأنه ظالم فلأنه لم يأت من طريق الشورى، وإن لم نقاتله لهذا السبب أو ذاك فلأن طائفتنا العرقية مظلومة، فلأن مذهبنا محاصر....الخ.

وهكذا لن يعدم أنصار الثورات أن يجدوا سبباً للثورة بدأت من يوم مقتل عثمان ـ ﵁، فقد قُتل لمثل هذه الأسباب: الظلم، وقُتل علي ـ ﵁ حسماً للخلاف ولإراحة الأمَّة من المتقاتلين كما يزعم قاتلوه، وهكذا ولا حول ولا قوَّة إلا بالله.

مفهوم الحرِّيَّة عند المطيري:

مفهوم الحرِّيَّة عند المطيري مفهوم بنيوي، على أساسه أقام نظريته في الحكم والسُلطة، وقبل ذلك على المطالبة بالحكم (الخروج).

وهو في الحقيقة مفهوم وعيدي يرجع إلى أصول المعتزلة، ذلك أننا وجدناه مثله مثل أمثاله قد أخطأ في تحديد عناصر التحليل، فجعل العنصر الشاذ بدل العنصر الأساسي، والعنصر المتغير بدل العنصر الثابت، ومرجع ذلك ـ كما هو عنده وعند هؤلاء ـ هو ربما عدم التعمُّق في دراسة الثقافة الإسلامية التي يحملونها، وأنها لم تكن بالقدر الكافي للتفريق بين وحدات التحليل الاجتماعي الصحيح.

فالجانب الشرعي الخاصِّ بتشخيص الأزمة، ووصف الحل لها، لم يأخذوه بعين الاعتبار، فوقعوا بذلك في عين العقلانية الإسلامية، وهي عقلانية المعتزلة التي من أهم عناصر الفكر عندها عنصر العدل.

فالمعتزلة قديماً كانوا يرون أن العدل، وهو مبدأ عدم الظلم الذي نُسمِّيه اليوم" العدالة الاجتماعية" هو في "نفي القدر"، فلم يفرِّقوا بين كون الإنسان عبداً لله، وبين كونه سيداً لباقي المخلوقات، ورأوا أن الإقرار بخلق الله أفعال العباد يفقدهم مبدأ "حرِّيَّة الإنسان"، وإذا لم يكن الإنسان حرًّا لا يمكنه أن يكون مسئولاً عن أفعاله ،وإذا انتفت المسؤولية عن الفرد انتفى رعاية الأصلح.

نحن نعلم أن فكرتي "الحرِّيَّة والمسؤوليَّة" لم تعالج في الفكر الاعتزالي بطريقة مباشرة، وإنما اندرجت في إطار مبحث التكليف، وتحت أصل العدل الذي أدخلوا فيه مسألة الملكية، وأنه عقدٌ يقع بالتراضي، وأرادوا أن يعمِّموه على مسألة الإمامة، فخلص هؤلاء المعاصرون إلى أن الحياة الاجتماعية يجب أن تكون قائمة على التعاقد والتراضي، وأن القيم الوحيد على هذا المبدأ هو: المجتمع المدني، الذي يكون عبارة عن مؤسَّسات مدنية موازية للسُلطة، ومعارضة في مجال القانون والحرِّيَّات والمراقبة والمطالبة وغير ذلك، ولذلك لا غرابة إذا قلنا: إن تصوُّر الدكتور للحرِّيَّة ينـدرج في التصوُّر المعتزلي الوعيدي، وإن كان ليس بالضرورة أن يكون وعيدياً.

وعليه، يمكننا القول إن الدعاة إلى الديمقراطية سواء داخل التيار العلماني العربي أو داخل التيار الإسلامي السياسي يجدون في الاعتقاد الاعتزالي فيما يخصُّ "التعديل والتجوير" مرجعاً وسنداً يظنُّون أنه يعطيهم أو يُضفي على مطالبهم السيساوية الصبغة الشرعية، لأن المعتزلة انطلقوا في مفهومهم للحرِّيَّة والاختيار من أساس شرعي وعقائدي إسلامي بحت؟

ولذلك فإن نظرتهم هذه ليست نظرة بدعيَّة كما يزعم أهل السُّنَّة، وعليه فإن رأي الإمام أحمد وأهل السُّنَّة والجماعة السياسي في العصر العبَّاسيِّ، وهو العصر الذي انتشرت فيه عقيدةُ الاعتزال لا يمثِّل إلا وجهة نظر الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ التي لا يجب أن نعتبرها هي مذهب السَّلف الصَّالح قبل العصر العبَّاسي، كما لا يجب أن نخلط بين أقوال الإمام أحمد الأصولية الممثلة لأصول السَّلفيَّة واجتهاده في مثل هذه المسألة؟

وعليه قد يتبيَّن أن رد الدكتور المطيري وصاحبه عبد الله الحامد وغيرهما من المفكِّرين المعاصرين أصول السَّلفيَّة ومنهجها (الفقه السِّياسي) إلى العصر العبَّاسي ليزعم أنهم كانوا يدافعون عن مواقف سياسية مُعيَّنة هي مذهبهم الجبري في الإمامة، لأن الجبر يقتضي التسليم للواقع، ومذهب أهل السُّنَّة في

الإمامة يرتكز عند الدكتورين على "أحاديث ضعيفة" ولو كانت في الصحيحين تلقتها الأمة بالقبول، واشتهرت عند العلماء؟ !

وعند آخرين: على "الجبر" لأنه لم يكن آنذاك فرقٌ بين الدين والدولة، فكان لابدَّ للموقف الاجتماعي أن يظهر في الثوب الديني العقائدي كما عند أهل السُّنَّة أو في المظهر السِّياسي الحزبي كما عند الخوارج والشيعة، وعليه كان لهذا المظهر الاجتماعي الانطواء تحت تأويل ملائم لجوهر الدِّين وأصوله.

ونحن وبعد أن تفحَّصنا مضامين كلام الدكتور وصاحبه وجدناهما يتحاكما إلى معايير اعتباطية مُتغيرة تمثِّل فوضوية التفكير والقراءة، لا ترجع في التحليل إلى المعيار الثابت والشامل، فاعتبارهما السَّلفية هي مظهر لخلفية اجتماعية مضطربة، ولنزاع سلطوي بين العائلات القرشية لا يرجع لأي معيار علمي أو تاريخي.

فموقف أئمة السُّنَّة من الخلافة معروف مشهور عند الجميع، ولم يكن أهل السُّنَّة يميلون إلى حاكم دوم حاكم إلا باعتبار الأتقى والأصلح والأعدل.

السّقوط الفعلي للخلافة

ومن المعلوم أن سقوط الخلافة الفعلي بدأ عندما دخل البويهيون بغداد[31] بجيش من الأتراك والديالمة، ولم يبقوا على الخليفة إلا لجباية المال والتحكُّم في المسلمين بالتبعيَّة للخليفة، وإيجاد المبرِّر الشرعي

31 وإذا كان المقصود بـ" سقوط الخلافة " تعدُّد الدولة الإسلامية فقد بدأ مبكراً، عندما أقام الأمويون ملكهم في الأندلس، وانفصلت مصر و الشمال الإفريقي بالسلطة الفعلية، وأبقوا على اسم الخليفة في خطبة الجمعة فقط، وقد بيَّن الفقهاء هذا. الأمة الإسلامية من عصور طويلة لم تجتمع على إمام واحد؛ قال محمد عبد الوهاب في (الدرر السنية)(5/9): ((الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء ولولا هذا ما استقامت الدنيا لأن الناس من زمن طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمام واحد ولا يعرفون أحدا من العلماء ذكر شيئا من الأحكام لا يصح إلا بالإمام الأعظم)) فالأحكام للمتغلب وليس للبغاة.

وقال مثل هذا ابن تيمية في (المجموع)(175/34)، والشوكاني في (السيل الجرار)(504/4)، والصنعاني في (سبل السلام)(182/1): في شرح حديث "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته ميتة جاهلية" (أي طاعة الخليفة الذي وقع عليه الاجتماع وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء

لحكمهم خلافاً لما يزعمه القطبيون من أن الخلافة سقطت بسقوط العثمانيين لغرض التأصيل لـ "مسألة الحاكمية" التي هي ألصق تعليلا بحيرة المسلمين في إشكالية النهضة الغربية ووصولهم إلى نقطة الانفصام الحضاري منها بدولة العثمانيين.

ومعلوم أن دولة العثمانيين كانت دولة تركية العرق بامتياز، لا تعرف شورى ولا أهل الحل والعقد، طبقية التركيب الاجتماعي، عنصرية التوجُّه، كل الدول الإسلامية التي خُدعت بها دفعت ثمن ذلك إذ استعملت للدِّفاع عن الباب العالي وعن تركيا، وعند أدنى إشكال يرحل الأتراك إلى بلدهم ويسلِّمون البلاد الإسلامية للاستعمار الغربي.

لم تدخل الدولَ العربية لإدارة شؤون الأمَّة بل لحماية مصالحها والاستيلاء على الأراضي والنفوذ ولذلك نجدها أهملت المدن الداخلية، ولم تهتم إلا بالسواحل، لا يتجاوز شريط نفوذها السياسي مسافة 200 كلم داخل البلاد الإسلامية البحرية، وهي أسوأ بكثير من ملك بني أميَّة وبني العبَّاس، فالتركيز عليها وبناء نظرية الحاكمية اعتماداً على ملك الأتراك سخافة عقلية لا غير.

إذا كان التخلِّي عن تطبيق الحدود لا عن الشريعة جاء عقب الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م، حيث أخذ المصريون منه النظام الإداري والسِّجل المدني، ونظام المحاكمات، وفي سنة 1908م صدر قانون "تمصير القانون الفرنسي"، وسقوط الدولة العثمانية كان في 26 مارس1926م، فما علاقة الحاكمية بسقوط الخلافة المزعومة التي لا يُسمِّيها هؤلاء . تناقضاً من كل وجه . بالملك العضوض والجبرية، وهي أسوأ منه؟

بعض الناس اختزل الإسلام في الحاكمية، واختزل الحاكمية في الحدود، واختزل الفقه في العقوبات، وآخر اختزل العقيدة في جانبها النظري...الخ.

وكانت سياستهم (البويهيين) . آنذاك . تشبه سياسة أمريكا اليوم: يعدِّلون ميزان القوَّة بين الترك السُّنِّيين والديالمة الشيعة حتى تبقى القوَّة لهم، ولا يبرز عنصرٌ آخر خلاف عنصرهم، فهذه الخلفية

الدولة العباسية، بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم ،إذ لو حمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام لقلت فائدته، وفارق الجماعة أي خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم و اجتمعت به كلمتهم وحاطهم عن عدوهم).

السياسية الاجتماعية التي ولَّدت الأزمات بين الفرق الإسلامية جاءت متأخِّرة عن العصر العبَّاسي الذي كان فيه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ.

وعليه، لا يمكن اعتبار العقيدة أو المنهج أو الفكر السُّنِّيّ وليد صراعات سياسيَّة كحكم البويهيين، وثورة الزنوج، وثورة الشطار والعيارين والحشاشين وغيرها، وهذا واضح.

يعتقد كثيرٌ من النَّاس ـ الشيعة والعلمانيين ـ بدون تمييز حقيقي بين مذهب أهل السُّنَّة قبل الاستقرار العلوم وبعد استقرارها أن دفاع أهل السُّنَّة عن الخلافة السُّنِّيَّة (النظام السُّنِّي بغض نظر عن شكله) هو إقرار بـ"مبدأ عدم جواز خلع الإمام الجائر" ولو بدون فتنة وسفك الدِّماء، يعني أنهم شيَّدوا عقيدتهم في الإيمان على مبدأ قبول الواقع أو مبدأ قبول الحتميات الاجتماعية.

ويعلم الناظر في كتب أئمة السُّنَّة أنهم لا يهمُّهم أن يأخذ الحكم زيدٌ أو عمر بقدر ما يهمُّهم أن يكون الحاكم سنِّيًّا تقيا، عادلاً ،مقيماً لحدود الله؛ وإذ ينهون عن الخروج على الحكَّام فليس للدفاع عن الحكاَّم ولكن حرصاً منهم على مصالح المسلمين ودمائهم، وهذه فروقٌ جوهرية لا يريد أعداؤهم الوقوف عندها تعنُتاً.

فساد تصوّر المطيري للتوحيد

يقول حاكم المطيري (ص:أ): (الحرية والتوحيد صنوان، لا كما يتوهم الواهمون، مما جهلوا قيمة الحرية ولم يعرفوا حقيقة التوحيد).

وهذا قولٌ في غاية الفساد، بل هو من التبديل الصريح، وكيف يكونان صنوين، والتوحيد مصدر الحرِّيَّة، حرِّيَّة القلب من جميع العبادات والمديونيات إلا لله سبحانه وتعالى، وليست الحرِّيَّة مصدراً ولا سبباً للتوحيد، فكيف يجعل التوحيد الذي عُلِّقت عليه النجاة عند الله كالحرِّيَّة التي لم تعلَّق عليها النجاة؟

خاصَّة الحرِّيَّة التي يقصدها المطيري: "حرِّيَّة الثورة"، فقد يكون الخضوع من غير محبَّة فلا يكون شركاً، كما تكون محبَّة من غير خضوع فلا تكون شركاً ،تماماً كما يكون العبد موحِّداً وربَّما خيرا من الحرِّ، ويكون السجين موحِّدًا و ربَّما خيراً من الطليق، فكيف تكون الحرِّيَّة قرينة للتوحيد؟

لتكون الحرِّيَّة صنو التوحيد يجب أن يكون أبوهما (أصلهما) واحدٌ، كما قال النَّبيُّ ﷺ: (عمُّ الرَّجُلِ صِنْوُ أَبيه)[32]، والصِّنْوُ: الأَخ الشَّقِيقُ والعمُّ والابنُ، وَالْجَمْعُ أَصْنَاءٌ وصِنْوانٌ، والأُنْثى صِنْوة؛ ابن منظور؛ لسان العرب،470/14.

والتوحيد أصله محبَّة الله والذل له، الاستسلام والخضوع مع المحبَّة، وأصل الحرِّيَّة حب الذات لا حب الله، فكثير من البشر أحرار وهم كفَّار ؟

هذا من الغلوِّ في الحرِّيَّة، وهو في الحقيقة من الغلوِّ في نظرية وعيدية عقيمة عن "الحاكمية والثورة" أفسدت التوحيد الشرعي، وبدَّلت خصائصه، وصلت إلى نفي حقِّ العباد في طاعة بعضهم بعضاً في طاعة الله على الأصل النَّبويِّ: (إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)[33]، (السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ المسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ)[34] .
هل كان يوسف ـ عليه السلام ـ موحِّدا لما كان عبداً أو مسجوناً، وهل كان النَّبي ﷺ موحِّدًا لما كان مستضعفاً في مكة؟

ويتأكَّد هذا المعنى الفاسد عند المطيري ـ محاولةً منه نقل تأصيل الثورة والخروج على الحاكم من مستوى التنظير الفقهي السِّياسي إلى مستوى التوحيد، لتأخذ قيمته ومنزلته في الشرع، ليجعل الثورة من أصول الدين ـ عندما يقول (ص:د): (ولا سيادة لأحد على أحد وإنما السيد هو الله وحده، فهو الذي يستحق الخضوع والطاعة وحده(...) (السيد الله تبارك وتعالى) لبيان أن السيادة المطلقة هي لله والبشر جميعا إخوة لا سيادة لأحد منهم على أحد) ونقل في الهامش قول الخطابي في معنى الحديث: "السيد الله :يريد أن السؤدد حقيقة لله عز وجل" وهذا المعنى يخالف ما ذكره في المتن حيث نفى السيادة إلا لله فهو من باب الاحتراز في حال الاعتراض عليه، لأن المعاني الأصلية نضعها في المتن، والهامش لزيادة التوضيح والتخريج .

32 أخرجه مسلم (2 / 677) وأبو داود (عون المعبود 2 / 32) من حديث أبي هريرة.
33 ـ البخاري، الصحيح"فتح الباري233/13.
34 ـ البخاري، الصحيح، 63/9.

ومعلوم أن السِّيادة الكاملة لله تعالى، لا تعني أن الناس لا يوجد فيهم سادة[35]، تماماً كما أن الله هو الرازق الفعلي، فهذا لا يعني أن النَّاس لا يسترزقون من بعضهم بعضاً وهكذا، فإذا قال النَّبيُّ ﷺ : (أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلاَ فَخْرَ)[36]، وقال للأنصار: (قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ)[37] علمنا مدى غلو المطيري في تصوُّره القطبي للتوحيد وللإصلاح حتى أدخل في التوحيد ما ليس منه، وجعل الحرِّيَّة في نفس قوَّة وقيمة التوحيد، فلم يعد التوحيد أعظم الأصول بل التوحيد مقروناً بحرِّيَّة الفوضى !

وإذا كنَّا نعترض على الشِّيعة اعتبارهم الإمامة من أصول الدِّين، ونقول لهم: هذا مذهب باطل فاسد، مخالف صراحةً للقرآن والسُّنَّة كيف نفعل مع المطيري؟

إن احترام السُّلطان كاحترام الكبير، وكاحترام حامل القرآن، لا يُنافي مخالفته وانتقاده والاعتراض عليه، ولا يعني بحالٍ طاعته في معصية، خاصَّة إن كان عادلاً ، فقد قال ﷺ: (إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ، وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْغَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ، وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ)[38]

وقال ـ أيضاً ـ: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا، لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ شَرَفَ كَبِيرِنَا)[39].

فالأدب مع هؤلاء واحترامهم منهجٌ إسلامي وأخلاقٌ شرعية، والاستهزاء بهم واحتقارهم وتجريحهم، والدخول في خصوصياتهم عند الانتقاد منهجٌ غربي، فنحن نعترض لكن لا يخرجنا ذلك عن الأدب الإسلاميِّ.

---

35 ـ التَّسْوِيدُ مِنَ السِّيَادَةِ، فَيَكُونُ بِمَعْنَى: التَّشْرِيفِ، يُقَال: سَوَّدَهُ قَوْمُهُ تَسْوِيدًا أَيْ: جَعَلُوهُ سَيِّدًا عَلَيْهِمْ.
وَفِي (الْمِصْبَاحِ): سَادَ يَسُودُ سِيَادَةً، وَالِاسْمُ السُّؤْدُدُ، وَهُوَ: الْمَجْدُ وَالشَّرَفُ، فَهُوَ سَيِّدٌ وَالأُنْثَى سَيِّدَةٌ.
وَالسَّيِّدُ: الْمُتَوَلِّي لِلسَّوَادِ أَيِ الْجَمَاعَةِ، وَيُنْسَبُ إِلَى ذَلِكَ فَيُقَال: سَيِّدُ الْقَوْمِ. وَلَمَّا كَانَ مِنْ شَرْطِ الْمُتَوَلِّي لِلْجَمَاعَةِ أَنْ يَكُونَ مُهَذَّبَ النَّفْسِ، قِيل لِكُل مَنْ كَانَ فَاضِلاً فِي نَفْسِهِ: سَيِّدٌ.
وَيُطْلَقُ السَّيِّدُ عَلَى الرَّبِّ، وَالْمَالِكِ، وَالْحَلِيمِ، وَمُحْتَمِل أَذَى قَوْمِهِ، وَالزَّوْجِ، وَالرَّئِيسِ، وَالْمُقَدَّمِ؛ انظر "المصباح المنير 1 / 294"، و"لسان العرب 2 / 235 – 236"، و" تاج العروس 2 / 384 – 386"، و"المفردات في غريب القرآن 247".
36 ـ أخرجه مسلم (4 / 1782).
37 ـ أخرجه البخاري" الفتح" (6 / 165)
38 ـ أبو داود،السنن؛261/4 عن أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ وهو حسن.
39 ـ الترمذي، السنن 321/4،عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ وهو صحيح، ورواه غيره أيضاً

خلطه بين الحرية عند روسو و التوحيد الإسلامي

يقول المطيري تأصيلا لمفهوم الحرِّيَّة عنده(ص:أ): (إذ لا معنى لإنسانية الإنسان، إلا بالحرِّيَّة التي وهبها الله له كما وهبه الحياة).

وهذا قول "جون جاك روسو" في كتابه (العقد الاجتماعي) وهو قول ضعيف بيَّنتُ فسادَه في هذه المقدِّمة العامَّة، سنصل إليه ..

و الخلط في مفهوم الحرِّيَّة عند المطيري صفة عامَّة، فالخلط بين الحرِّيَّة المطلقة المجرَّدة (الذهنية بدون قيد ولا شرط كأنه يتكلَّم عن ماهية الحرِّيَّة الصورية فيقول: الحرِّيَّة هي عدم الخضوع الظاهر والباطن لأي قيد مادِّي أو معنوي) وبين الحرِّيَّة المقرونة بالمسئولية (الواقعية)،وهو مستمر في مختلف فصول كتابه، دائماً ما ينسى الشرط الضروري في التفريق، فعندما قال: (الحرِّيَّة تحرِّر الإنسان من عبودية غير الله، فمن بذل طاعته، وخضع لغير الله فهو عبد لمن صرف له طاعته سواء صرفها للأوثان الحجرية أو للأوثان البشرية كالملوك ورجال الدين)

نسي ـ هنا ـ أن يضع شرطاً وهو: بذل الطاعة في معصية الله، وليس بذل الطاعة لغير الله مطلقاً، فالولد يبذل الطاعة لوالديه، والمرأة لزوجها، والشبَّان لشيوخهم، والتلميذ لأستاذه، والمواطن لحاكمه لكن في المعروف، وليس هذا من قبيل الاستعباد والعبودية بالاتِّفاق.

هذا التصوُّر الوعيدي/الفلسفي، الغالي في الحرِّيَّة ارتدَّ على تصوُّره الدين وقضاياه المختلفة، مثل موضوع كتابه: الثورة كوسيلة للحكم وأشكال نظم الحكم، حتى نسف مسلَّمات أصيلة بدون دليل معتبر، وجعله يربط ربطاً وثيقاً بين الظلم وغياب الحرِّيَّة في تصوُّرٍ ميتافيزيقي خيالي يجعل سبب الظلم: عدم الحرِّيَّة، لأنها ماهية ـ بمعنى الجوهر لا جملة الخصائص ـ العدل، كأنَّ الحرَّ لا يُظلم، يقول (ص:ج): (تحرُّر الإنسان من التذلل والخنوع لغيره، فكل من قبل الظلم، ورضي به كان عبداً لمن ظلمه، كعبودية بني إسرائيل لفرعون، وكل من ذل لخصمه فهو عبد).

وهذا كما لا يخفى على عاقلٍ قول متطرِّف مخالفٌ للشريعة القرآنية المنزلة جملة وتفصيلاً، فقد يذل المرء نفسه تطوعاً واختياراً لوالديه ولأصحابه وللمؤمنين؛ والذُّل هو الرضا بالظلم، ليس هو عدم مقاومته بالعنف، هذا فارقٌ لم يعرفه لأنه لا يستمدُّ تأصيلاته من الشريعة، وتخلُّف العنف قد يكون

لأسباب كثيرة، فليس من ترك ردَّ الظلم بالعنف يكون راضياً به، هذه مغالطة تماماً كإنكار المنكر . والظلم جزء من المنكر . قد يكون بالقلب أو باللسان والقلب معاً، فيتخلَّف الإنكار باليد لفقده لشرطه، وهذا لا يعني الرضا بالذُّل أو بالظلم أو بالمنكر عموماً، وبنو إسرائيل كانوا عبيداً حقيقيين، وليس مجرَّد خاضعين للظلم، ولهذا يزعمون حالياً عندما يَسأل علماء الآثار: من شيَّد الأهرامات المصرية فإنها مكلفة مالياً، هل العبيد أو العمَّال أنهم هم من بناها .

وإذا كان الدِّين هو: " فعل المأمور واجتناب المحظور والصبر على المقدور"، لم يشر الدكتور المطيري إلى "الصبر" في كتابه كأنه شيء غريب عن الإسلام، ليس من فضائل الأعمال بنصِّ القرآن والسُّنَّة؟

ومعلوم أن الصبر أنواعٌ، وقد يكون الصبر . أحيانا . على الظلم من أعلى المقامات وأشرف الأحوال النَّبويَّة، وهو الصبر الاختياري على ما هو من جنس المصائب، عندما تكون إزالته بالقوَّة ممتنعة، أو متضمنة لمفاسد أكثر منه.

إذا أطلقت مفهوم الحرية لا يمكنك تقييده فيما بعد

وعليه، أقول قبل الدخول في تفصيل إشكالية الحرِّيَّة : عندما تُطلق الحرِّيَّة لا يمكنك أن تقيِّدها بهواك أو وفقاً لدينك، فالتصوُّرات الدينية مختلفة حتى داخل المسلمين أنفسهم، فما بالك بغيرهم ممن يعيش معهم، فضلاً عن العالم الغربي، لأن تقييدها بعد ذلك بأحكام الشريعة غير مقبول لهم ومخالف لقناعتهم وضميرهم، وقد جعلتها مُطلقةً، وجعلت الاستعباد هو: عجز الإنسان عن فعل ما هو حقٌّ له أو مباح له، وعدم ردِّه الظلم بالقوَّة، وهذا أمر يختلف حوله البشر؟

ومن هنا كان تأصيلك الدين بناء على الحرِّيَّة حتى جعلته ناقصاً مسخا بدونها لا يستقيم مع الأمر الشرعي، فالشريعة مبنية على الإيمان، واختيار الإيمان من عدمه مبني على حرِّيَّة الضمير، أي: الحرِّيَّة الداخلية، وليس على الحرِّيَّة بمفهومك، ولذلك يكون العبد مؤمناً، وعلى الإيمان ينبني العمل والتشريع؛ وهنا قد تعترض الحرِّيَّةَ الخارجية بعضُ عمل الجوارح، لهذا لم يكن لها بحال أن تكون مساويةً للتوحيد، ولا أصلاً له، فمن لا يُشاركك الإيمان، لا يشاركك الأحكام الفرعية المبنية عليه، فإن كنتَ تريد التأصيل للحرِّيَّة إسلاميًّا فلا يمكنك استلاف تأصيل الفلاسفة حتى في صورته عند المعتزلة.

ولهذا عندما تقول: (لا يصدق على من يدعو إلى الخنا والفجور بأنه يدعو إلى الحرِّيَّة ؟) فقد ناقضت تأصيلك بكونها ماهية وحقيقة الإنسان، بحيث رجعت إلى تضييق معنى الحرِّيَّة بالأحكام الشرعية، فنفهم أنها حقيقة وماهية الإنسان المطلق، بينما الإنسان المسلم مقيَّد بالشريعة؟

كما ناقضت قولك الآخر (ص:ب) :(وكل إنسان يتمتع بفعل ما هو مباح له أو حق من حقوقه دون خوف أو إكراه فهو إنسان حر، وكل إنسان لا يستطيع فعل ما يريده من المباحات والتصرفات والتمتع بالحقوق مع قدرته على ذلك وحاجته إليها خوفا من السلطة فهو فاقد لحريته وهي الحرية الشخصية الفردية في مقابل إرادة السلطة أو الجماعة)

ولهذا يكون مثل هذا الخطاب فاقداً لقوَّة صياغته ونسقه المعرفي عندما يصطدم بالخطاب الحداثي؛ فعلينا أولا تحديد ماهية الحرِّيَّة وأشكالها، وما يصدق عليه العقل أنه حرِّيَّة، وما يحكم عليه العقل أنه شيء آخر غير الحرِّيَّة عند النقاش خارج دائرة الإسلام، ثم لنقرِّر موقف الإسلام من الحرِّيَّة وشروطه عليها على مستوى العقيدة، ثم ننزل إلى مستوى النظام والتشريع وحقيقة الإنسان في القرآن، وهل ينبني الإسلام على الفطرة أم على الحرِّيَّة، فإذا انتهينا إلى تضييق الحرِّيَّات بالشريعة والأخلاق والعرف كانت الفكرة منطقية وسالمةً عقليا وواقعيا، فيكون بالتالي الإسلام الدين الذي يوافق الفطرة والعقل.

لم يبحث العرب معنى الحرِّيَّة ؟

أراد الدكتور أن يُعطي للحرِّيَّة ـ التي جعلها شرط وجود للسُّلطة المثالية ـ بُعداً إسلاميًّا، فعرَّفها كما جاءت في قواميس الفلسفة والفكر المعاصر ثم بحث عن معناها عند العرب، وفي الحقيقة ـ كما ستراه ـ لم يجد مستندًا لأن الثقافة الإسلامية ولا العربية الجاهلية اعتنت بمفهوم الحرِّيَّة إلا في حدود جزئها الحقيقي (مبحث التكليف والاسترقاق)، ولا بقيمته الفلسفية أو الفكرية، ولا حتى السياسية كما يزعم، وإنما التقط عبارات يتيمة جاءت أكثرها في شعر عاطفي يتعلَّق بالمروءة والنخوة أكثر من تعلُّقه بالمعنى الفكري السياسي لكلمة" حرِّيَّة".

لنبحث عميقاً في هوية " الحرِّيَّة" ومنشأ الاختلاف حولها، ثم عن الحرِّيَّة التي قصدها الدكتور حاكم المطيري.

مفهوم الحرية

الحرِّيَّة ـ سطحياً ـ هي: حالة الشخص أو شعب لا يعاني القيود والإكراهات والخضوع لشخص آخر، أو من قبل قوَّة مستبدة، أو من قبل قوَّة أجنبية، بل هي ـ أيضاً ـ حالة الشخص الذي ليس سجينا، ولا تحت يد شخص ما.

كما يمكن تعريف الحرِّيَّة ايجابيا يمكن تعريفها سلبيًّا، نقول: هي حكم الشخص لذاته، العفوية لشخص عاقل، هي القدرة على التصرُّف وفقاً لإرادته، إلى درجة أننا لا نتعدى على حقوق الآخرين والسلامة العامَّة كجزء من النظام السياسي أو الاجتماعي.

ولها أشكال متعدِّدة : الحرِّيَّة الطبيعية بحقِّ الولادة ـ الحرِّيَّة المدنية ـ الحرِّيَّة السياسية ـ الحرِّيَّة الشخصية حرِّيَّة التصرُّف ـ حرِّيَّة التدين (إشكالية تجزئة الحرِّيَّة) ـ حرِّيَّة الرأي ـ حرِّيَّة الفكر ـ حرِّيَّة التعبير في السياسة والدين والفكر ـ حرِّيَّة الحركة ـ حرِّيَّة التجمُّع ـ الحرِّيَّة النقابية ـ الحرِّيَّة الاقتصادية ـ الحرِّيَّة الأساسية ـ حرِّيَّة التقييم ـ حرِّيَّة التبادل؛ وعند الإطلاق تعمُّ جميع أنواع الحرِّيَّة.

حرية الضمير

وهنا إشكالات عويصة لم يقف عندها المطيري فإن أعظم وأهم أشكال الحرِّيَّة: "حرِّيَّة الضمير" لأنها الحرِّيَّة المتعلِّقة بذواتنا الداخلية، فالحرِّيَّة ليست فقط التحرُّر من التبعية الخارجية؛ لا يمكن اختصار الحرِّيَّة في عدم التبعية بالنسبة للعالم الخارجي، يجب ـ أيضاً ـ الحرِّيَّة الداخلية الحقيقية التي من خلالها نعطي بحرِّيَّة إرادتنا قواعد الفعل، بينما عدم التبعية(الاستقلال) يتعلَّق بالأسباب الخارجية تعريفاً لمبدأ : "ما الذي أقدر عليه"، والاستقلال الذاتي الداخلي يتعلَّق كذلك بالأسباب التي هي مصدر الإرادة الإنسانية تعريفاً لمبدأ: " ما الذي أريده".(نتشه)

فالحرية إذاً تدور بين مطلبين: 1 ـ "ما الذي أقدر عليه"، فليست مطلقة مستقلةً عن القدرة، ولهذا بحثها الإسلام في التكليف، فلا تعني الحرِّيَّة: القدرة على فعل كل ما ترغب فيه، إمَّا لمانع ديني، أو أخلاقي، أو قانوني، وإمَّا لعارض طبيعي، وهذه حرِّيَّة خارجية قد تتخلف لغير الذُّل كما يزعم المطيري.

2 . "ما الذي أريده" ،فهل الحرُّ هو الذي يريد كلَّ شيء، وأصل الإرادة: المحبَّة، فيكون الحرُّ الذي يريد ما يحب، وقد علمنا أن أصل المحبَّة: إدراك الملائم والمنافر، يعني: اللذة والألم، والإحساس باللذة والألم يكون عن طريق الحواس، فإذا وجدنا إنساناً يحبُّ الزنا والخمر والخنزير فقد فسدت فطرته البشرية، فكان الأصل في الحرِّيَّة ـ في الحقيقة ـ الفطرة وليس مجرد الإرادة ،كما أن الإرادة قد يعارضها الضمير، كما يشتهي المسلم معصية ما، ويمنعه إيمانه وعلمه الشرعي عن اقترافها، وهذه حرِّيَّة داخلية، وهي الحقيقية.

إن حرِّيَّة الضمير إنكار أن تكون الحرِّيَّة على مستوى الإرادة خاضعةً لأي سبب خارجي غير الاقتناع الذاتي، هنا يكون الإنسان سيِّد نفسه على الأقل في عالم الخواطر و النِّيَّة.

ثمَّ ليس صحيحاً أن كل رابطة أو تبعية مضادَّة للحرِّيَّة، فالكائن المرتبط لا يعني دائماً الوضع السلبي لحرِّيَّته كتبعية الزوجة لزوجها، الابن لوالديه، والتلميذ لمعلمه، والجاهل للعالم والعكس صحيح من حيث الاستجابة للطلبات المعقولة العادلة، لأنه إذا كان "الهو" متقدِّم على "الأنا"، لأن الحرِّيَّة في الذاتية الداخلية أكثر أهمِّيَّة من الاستقلال من "الأنا"، في حدود أن "الأنا" هو العلاقة بالغير، وهذا يمكن أن ننزل عليه مبدأ رجوع الاختيار و الشورى إلى نخبة معيَّنة بشرط أن تكون صادقة مخلصة وعالمة، يعني طاعة الشعب لأهل الشورى العالمين الصادقين الأتقياء لا ينقص من حرِّيَّته.

ولهذا كان "نيتشه" صاحب فلسفة "الإنسان المتفوق" يقول: " أطول ما نشعر أننا غير تابعين لأي شيء نقدِّر أننا أحرار، سفسطة، تُبيِّن مقدار تكبُّر الإنسان واستبداده، لأنه يقرُّ هنا أنه في جميع الظروف يلاحظ ويعترف بتبعيته بمجرَّد وقوعها عليه،المسلَّمة لديه أو الشرط الضروري أنه يعيش في العادة في عدم التبعية، وأنه يجد ويشعر مباشرة بالتناقض في شعوره إذا ما استثنائياً فقد حرِّيَّته"[40].

وعليه، إذا كانت حرِّيَّة الضمير أهم من أي نوع أو شكل من أشكال الحرِّيَّة فما هو الموقف إذاً من حرِّيَّة التديُّن، والإلحاد، والتعبير، في الدين والسياسة والفكر لغيرِ المسلم(؟)

---

40 . هيدغر؛من جوهر الحقيقة،190.حرية الإرادة والقدر،نيتشه.

وما هي حرِّيَّة الضمير بالنِّسبة للمسلم المخالف في الدين والسياسة والفكر(؟)، وما وقع هذا السؤال على الدولة التي يحلم بها المطيري سياسيًّا، وهي منعدمة ثقافياً ومعرفيا(؟)

أظن أن المطيري يدعو إلى الحرِّيَّة بدولة الاستبداد، أو الحرِّيَّة قبل الوصل للحكم فقط، أم بعده فالاستبداد بناءً على أنه أقام نظريته على مبدأ الحرِّيَّة دون أن يبحث ماهيتها الحقيقية وأشكالها وحدودها ومساحتها.

فهل يتصرُّف المسلم ـ في الإسلام ـ بناءً على حرِّيَّته أم بناءً على علمه وكفاءته وقصده الحسن ومسؤوليته اتِّجاه غيره على مبدأ (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ـ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)[41]

هنا الفارق بين المنظومة الفكرية/التشريعية الإسلامية والمنظومة الحضارية الغربية، الإسلام مبني على المسئولية أمام الله أوَّلا، وفي هذا تندرج المسئولية أمام الضمير ثم أمام الجماعة وأمام الحاكم، لا على الحرِّيَّة.

فالحرِّيَّة الحقيقية عند الغرب هي: الازدهار بالتحرُّر من كل القيود إلاَّ التي أملتها عليهم ضمائرُهم فقط،وما التحرُّرية الليبرالية (libéralisme) إلا نتيجة لهذا المفهوم، فكان على الدكتور المطيري أن يبحث عن أساس آخر يُقيم عليه نظريته في الحكم والسياسة غير الحرِّيَّة.

عندما وضع الفرنسيون الحرِّيَّة في شعارهم الثلاثي "حرِّيَّة مساواة وأخوة " قصدوا أن الخضوع والإكراه لا يكون إلا لقوانين صادرة عن الجمعية الوطنية "البرلمان" المنتخب بحرِّيَّة من الشعب، ونفوا كل سلطة أخرى وكل مصدرٍ آخر للقانون، فهم في أنفسهم أحرار، وفي ثقافتنا عبيد لشهواتهم.

41 ـ أخرجه البخاري (الفتح 5 / 69) ومسلم (3 / 1459 من حديث ابن عمر، واللفظ للبخاري)



لقد خاض الدكتور المطيري في الحرِّيَّة على أنها أساس السلطة الإسلامية العادلة دون أن يُبيِّن موضعه وموقفه من العقيدة التي ينبثق منها مفهوم الحرِّيَّة، فهل الحرِّيَّة ضد الجبر والحتمية فهي بالتالي مع نفي القدر والتجاوزية[42]؟

في سؤال الحرِّيَّة:

هل الحرِّيَّة مسألة غيبية (ميتافيزيقية) بامتياز إذا اعتبرنا الإنسان ضمن امكانياته في تسبيب وتعليل أفعاله هو الحرُّ، وهي نظرية "أرسطو"، و"أبيقور" و"شيشرون" مما يعني أنها وضع الإنسان في الطبيعة، يعني تحكمه القوانين السببية التي تحكم الطبيعة فقط، فالاقتران بين الأسباب يولِّد الأثر المعهود، فهو فاعل كما تفعل النار عندما تلاقي القطن يعني: تؤثر بطبعها، وهذا اعتقاد المعتزلة نفاة القدر، مزجوا بين الطبيعة و الإنسان في الخصائص، وكذلك فعل الجبرية عندما نفوا فاعلية الإنسان.

لكن الإنسان موجود في إطار محدَّد مادِّي واجتماعي، ليس موجودا في فضاء بدون حدود أو في فراغ لا شيء فيه، فلابدَّ أن يصطدم بما يحيط به، واللازم أن وجود حرِّيَّة بدون شروط مستحيلة.

فهل نحن أمام معنى للحرِّيَّة فلسفي هو علاقة الإنسان كعامل من العوامل بالعالم الطبيعي ضمن علاقة صيرورة و مصير محتمل أو حقيقي مرسوم مُسبقًا، هذا سؤال يخصُّ اللزوم ومدى قدرة إرادته على تجاوز علاقته بالعالم المحيط به.

الحرية انطلاقا من إشكالية القدر و الجبر

كلمة "الحرِّيَّة" تعارض في الغالب مفهوم الحتمية والقدر المحسوم، وعقيدة" يجب أن تكون كذا" ولذلك هي من مفاهيم القدرية، وليست من مفاهيم الجبرية، وأهل السُّنَّة وسط بينهما، ولهذا انقسم قديماً الفلاسفة فيها إلى اتِّجاهين:

42 . المراد بـ"التجاوزية" هنا اعتقاد الإنسان أن إرادته في مقدورها تجاوز كل الأسباب الطبيعية والميتافيزيقية (الغيبية) لتسمو فوقها وتعلو عليها متحررة من كل قيد، وقد يستعملها بعضهم في المعنى المعاكس و يقصدون بها الجبر على معنى قول الأشعرية بالجواز المحض(العادة).

الأول: اتِّجاه "أبيقور"، و"ديكارت"، و"كنط" الذين جعلوا من الحرِّيَّة أساساً لأي فعل إنساني و أي ضمير إنساني، يعني اتِّجاه قدري يلغي مفهوم الجبر والتسيير .

الثاني: الاتِّجاه الذي ينكر سمو إرادة الإنسان بالنسبة للحتمية مثل "ديموقريطس" و"سبينوزا"، وربما " هيوم"، يعني: يقول بالتجاوز المحض، وهو ما تُسمِّيه الأشعرية الجبرية "العادة"، وهذا المذهب عندما يُطابق الجبر عند المسلمين هو مذهب الرواقيين.

أمَّا اليوم فإننا نجد في الفكر الفلسفي الحديث معارضة بين الفيزيائي المادِّي والذهني، يعني بين السببية المادِّية وبين السببية الذهنية، حتى تكوَّنت نظرية مادِّية تعترف بفعل خاصٍّ للذهن.

الحرية عند أهل السنة

وإذا كان الإنسان عند أهل السنة دائراً بين أفعال اضطرارية وأخرى اختيارية، وكانت الأسباب المختلفة متجاوزة لإرادته، فلا يكون من إرادته إلا ما وافق إرادة الله، فهو حرٌّ في الاختيار، وليس في حصول الفعل، ولهذا كانت (نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ)[43]، من جهتين:

الأولى: أن النية المجرَّدة عن العمل يُثاب عليها، والعمل المجرَّد عن النية لا يثاب عليه، ولهذا قال النَّبيُّ ﷺ : (مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ)[44].

الثانية: أن من نوى الخير وعمل منه ما يقدر عليه، وعجز عن إكماله كان له أجرُ عاملٍ، كما جاء في الحديث: (إنَّ بِالْمَدِينَةِ لَرِجَالًا مَا سِرْتُمْ مَسِيرًا وَلَا قَطَعْتُمْ وَادِيًا إلَّا كَانُوا مَعَكُمْ قَالُوا: وَهُمْ بِالْمَدِينَةِ قَالَ: وَهُمْ بِالْمَدِينَةِ حَبَسَهُمُ الْعُذْرُ)[45]، فهؤلاء الصحابة كانوا قاصدين الجهاد (العمل) راغبين فيه لكن عجزوا فصاروا بمنزلة العامل.

فقد يعقد الإنسان النية لفعل الخير ويعجز عن عمله بقوة قاهرة كمرض أو سجن و غير ذلك، فهو حرٌّ في الاختيار، والاختيار يكون على مستوى النِّيَّة، لكن على مستوى التنفيذ(الفعل) قد يقوم دونه

43 . ورد مرفوعا من عدة طرق فيها ضعف،و لكنه صحيح المعنى بمعاني نصوص أخرى.

44 . صحيح مسلم 118/1 وهو يؤكد صحة الأول.

45 . صحيح مسلم1518/3 عن جابر . رضي الله عنه .

مانع[46]، كقوله ﷺ : (إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كُتِبَ لَهُ مِنْ الْعَمَلِ مَا كَانَ يَعْمَلُهُ مُقِيمًا صَحِيحًا)[47]، فمن كان عازماً على الفعل عزما جازما، وفعل ما يقدر عليه منه كان بمنزلة الفاعل، والمريض الذي كان له عمل أثناء صحته وعافيته ففعل في المرض ما يقدر عليه، كان بمنزلة العامل، كما في معنى الحديث الآخر: (فِيمَنْ تَطَهَّرَ فِي بَيْتِهِ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى الْمَسْجِدِ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ فَوَجَدَهَا قَدْ فَاتَتْ أَنَّهُ يُكْتَبُ لَهُ أَجْرُ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ)

ولهذا يصحِّح أهل السُّنَّة توبة العاجز عن الزنا كالمجبوب، وعن القذف كمقطوع اللسان، لأن أصل التوبة عزم القلب، وهو النِّيَّة ومحلها القلب.

فقد يريد الإنسان الفعل ولا يحصل، فلو كان كل فعل يريد أن يفعله الإنسان مرهونا بمجرَّد إرادته لفسد العالم و تداخلت . تعارضاً . إرادات الناس المتضادَّة، ووقعت فيه الفوضى وزالت سُننه، فلا يعرف مآل الأفعال على المدى الطويل إلا الله، لأنه لا يعرف لوازم اللازم إلى نهايتها إلا الله، ومن هنا كان علمه كاملاً محيطاً بجميع خلقه قبل أن يكونوا، وأثناء ما يكونوا، وبعد أن يكونوا، وكان علم الإنسان ناقصاً لأنه أوَّلا مختلف فيما بين بني البشر، فبعضهم يعرف لازمين، و الآخر ثلاثة وهكذا، ولأنه علم مخلوق ليس صادراً عنه، استفاده من خالِقه بواسطة الوحي أو الفطرة.

فلا يكو فعل العبد إلا باجتماع استطاعتين : السابقة للفعل المصححة له، والمقارنة الموجبة له، فالأولى كما في قوله ﷺ : (صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ)[48].

ومعلوم أن هذه الاستطاعة لا تكون مع الفعل بل سابقة له، لذلك ينتقل من حال عجز عنه إلى حال يقدر عليه، ونسمِّيها "القدرة المصحِّحة للفعل" وهي مناط التكليف في الشريعة (الأمر والنهي)، كقوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}[آل عمران:97] فلو كانت هذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل، لم يجب الحج إلا على من حج، وهذا خلاف النقل والعقل، والمعتزلة

46 . قد يعقد شخص ما العزم على قتل شخص آخر فيعد سلاحه و يتربص به ليلا في مكان مظلم،ويتهيأ ويأخذ كل الأسباب من تنظيف سلاحه و تجربته حتى إذا مرَّ به المقصود أطلق عليه الرصاص فيقتله، و قد ينجو إما لا تصيبه الرصاصة أو لا تصيبه في مقتل، فتخلُّف الفعل هنا مع العزم و الاستعداد لأنه لم يوافق مشيئة الله في موت هذا الشخص.

47 . صحيح البخاري57/4 عن أبي موسى الأشعري . رضي الله عنه .

48 . البخاري، في صحيحه48/2 عن عمران بن حصين . رضي الله عنه .

لا يقرُّون إلا بالاستطاعة المصحِّحة السابقة للفعل، وظنوا أنها كافية لحصول الفعل فبنوا عليها مذهبهم في التكليف والمسئولية.

وأما الاستطاعة المقارنة الموجبة أو المستلزمة للفعل، فمثل قوله تعالى: {مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ}[هود:20] وَقَوْلِهِ: {الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا}[الكهف:101]،فالأولى هي "الشرعية" مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب، وهي التي تبحث في التكليف، والثانية هي "الكونية" التي هي مناط القدر والقضاء، وبها يتحقَّق وجود الفعل، فلما أنكرها المعتزلة أنكروا القدر، لظنهم أن الأولى كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته جعلوه مستغنياً عن الله حين الفعل، كما أن الجبرية (الأشاعرة) لما اعتقدت أن الثانية موجبة للفعل، وهي من غيره، رأوه مجبوراً على الفعل.

وكلاهما خطأ قبيح، فإن العبد له مشيئة، وهي تابعة لمشيئة الله، كما ذكر الله ذلك في عدة مواضع من كتابه: {فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ} {وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}[المدثر:56/55]، {فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا} {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}[الإنسان:30/29] {لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ} {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ}[التكوير:29/28][49].

والقدرة الشرعية هي هذه المصحِّحة للفعل المتقدِّمة عليه، وهي شرط للفعل، وسبب من أسبابه، وعلة ناقصة له، بها يثبت التكليف ،و أما المقارنة للفعل المستلزمة له، فهي علة للفعل، ومعلوم أنه ليس شيء من المخلوقات هو وحده علة تامة،وسبب تام، بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث، فهذا ليس إلا لمشيئة الله تعالى خاصَّة، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وهنا يختلف الإنسان عن الطبيعة فهو يلزمه قدرتان: سابقة مصحِّحة لفعله،ومقارنة مستلزمة لحصوله، بينما الإحراق في النار والتبريد في الثلج ليس فيه إلا واحدة، وهي طبع النار وطبع الثلج لأنها لا تريد الفعل، ولا تفعل باختيار، وسبب هذا الفرق أن الإنسان مكلَّف بخلاف هذه الأمور الطبيعية.

49 . انظر: ابن تيمية؛مجموع الفتاوى378/8.

إن أهل السُّنَّة يؤمنون بالقدر، و أن كل شيء مقدَّر بأسبابه، فلا ينكرون الأسباب ولا يعطِّلونها لكنهم لا يربطون بها النتائج ربطا حتميًّا، وكل ما أخبرت به النُّصوص أنه سيقع قد وقع إلا ما لم يحن وقته بعد، فعندما نرى النتائج خلاف الأسباب نعلم أن القدر يتحقَّق متجاوزا لها، كما نعلم أنها ليست أسباباً صحيحة، قد أخطأنا في تحديد الأسباب المستلزمة للنتيجة المرجوة.

من يؤمن بالشورى لا يؤصل بالحرية و الطوفان

ومشكلة المسلمين مع نظام الحكم مشكلة قديمة، بدأت مبكراً منذ عهد الخلفاء الراشدين لكننا داخل وثوقية زائفة أغرقنا فيها عقولنا لا نريد أن نتذكَّر، ولا نريد أن نُبصر العلل الحقيقية، وهي أن الخروج على المبدأ الأساسي لنظام الحكم في الإسلام، وهو: الشورى والاختيار الحرِّ لأهلها لا يولِّد إلا الاستبداد، ولا يمكن بحال أن تكون المطالبة بها بواسطة القوَّة، فكل خروج بالقوَّة وقع في الإسلام طلباً للسُّلطة مهما كانت مبرراته، هو إقصاء لهذا المبدأ، ولم يتوَّلد عنه إلا الاستبداد، لا يوجد مثال واحد يفنِّد هذا الاستخلاص.

وعليه، فالواجب إدانة (تخطئة) كل خروج وقع في تاريخنا بالسِّيف بدايةً من خروج بعض التابعين فيه بعض صغار الصحابة على عثمان بن عفان . ﷺ ؛وعلى علي بن أبي طالب . ﷺ وإن كانوا مجتهدين(الصحابة)، وما وقع لعلي . ﷺ دليل واضح على أن فتح باب الخروج بالسيف لا يتوقَّف عند سبب مُعيَّن، فمع أنه كان خليفة راشدًا، جاء عن طريق شرعي، لم يكن كافرًا ولا ظالماً، ولا مُعطِّلا لشيء من كتاب الله خرج عليه بعض الصحابة، فأسباب الخروج غير محصورة كما يزعم المطيري، وهذا باب على مملكة الشيطان لا يجب فتحه أبداً، إن أردنا أن تستقرَّ الأمة وتمضي قُدماً.

وأسوأ منه خروج بعض التابعين، سفكوا الدِّماء، وأدخلوا الأمَّة في فتنة عمياء، وعجزوا عن إقامة الحكم، ولم يأت عن فعلهم إلا الشر.

وهنا تظهر قيمة النُّصوص الناهية عن الخروج، وأنها خالدة، متجاوز لكل الأزمان، وليست كما يقول المطيري لا تشمل حكَّام "ما بعد العهد الاستعماري" غرقاً في تصوُّر خاطئ للحاكمية واعتبارها المنعرج والفيصل في تقييم صلاح الأمَّة من عدمه، ذلك أن التاريخ يُكذِّب هذه النظرية إذ وجدنا أكثر الدول الإسلامية التي مرَّت دولاً استبدادية ظالمة؛ فالحرص على تحكيمِ الشريعة من أجل الشريعة

من باب الإجزاء شيء، والحرص على العدل شيء آخر، متوقِّف على الدين كمنظومة متكاملة، وعلى نوع الإنسان، على صدقه وإخلاصه وعدله، فالشريعة لا تُطبِّق نفسها، ولهذا نجد دولاً إسلامية ظالمة، ودولا كافرة عادلة.

دعوى المطيري عدم تناول النصوص لحكام ما بعد العهد الاستعماري

كيف لا تتناول النصوص حكَّام هذا الزمان، وأعظم حدث قرع الأمَّة، لم يكن فيها سابقاً هو عزل الشريعة عن الحكم ؟

كيف يذكر النبيُّ ﷺ أموراً دقيقة، تتعلَّق بالتجارة وبعادات الناس، وبأمور كونية، وبكل ما يفسد دين الناس مما يحدث في آخر زمانهم، ولا يذكر هذا الأمر الجلل.

كيف لا يذكر ما يجعل المسلم كافراً عند التكفيريين بـ"الحاكمية" ويحذِّرهم منه حتى يجتنبوه أو يوصيهم بالقتال، ويذكر ما هو دون ذلك بكثير، وهو القائل كما عن سلمان ـ رضي الله عنه ـ : (قِيلَ لَهُ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ ﷺ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ قَالَ: فَقَالَ: أَجَلْ "لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ لِغَائِطٍ، أَوْ بَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ")[50].

وعن أبي ذرٍّ: (تَرَكْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ، وَمَا طَائِرٌ يُقَلِّبُ جَنَاحَيْهِ فِي الْهَوَاءِ، إِلَّا وَهُوَ يُذَكِّرُنَا مِنْهُ عِلْمًا، قَالَ: فَقَالَ: ﷺ: "مَا بَقِيَ شَيْءٌ يُقَرِّبُ مِنَ الْجَنَّةِ، ويُبَاعِدُ مِنَ النَّارِ، إِلَّا وَقَدْ بُيِّنَ لَكُمْ")[51].

فكيف لا يُبيِّن ما يجعل المسلم كافراً ويخلِّده في النار؟ !

وقال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فيما رواه عنه طارق بن شهاب: (قَامَ فِينَا النَّبِيُّ ﷺ مَقَامًا، فَأَخْبَرَنَا عَنْ بَدْءِ الخَلْقِ، حَتَّى دَخَلَ أَهْلُ الجَنَّةِ مَنَازِلَهُمْ، وَأَهْلُ النَّارِ مَنَازِلَهُمْ، حَفِظَ ذَلِكَ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ)[52].

وعن عبد الله بن عمر بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ (إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَإِنَّ أُمَّتَكُمْ هَذِهِ جُعِلَ عَافِيَتُهَا فِي

---

50. مسلم في صحيحه،223/1 عن سلمان،.ورواه غيره أيضا.

51. أخرجه ابن حبان (65) ، والبزار (3897)، والطبراني في الكبير (1647) من طريق سفيان بن عيينة به.

52. البخاري،في صحيحه 4/ 106 معلقا ،ووصله الحافظ في" تغليق التعليق 486/3".

أَوَّلِهَا، وَسَيُصِيبُ آخِرَهَا بَلَاءٌ، وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، وَتَجِيءُ فِتْنَةٌ فَيُرَقِّقُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ مُهْلِكَتِي، ثُمَّ تَنْكَشِفُ وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ، فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ هَذِهِ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّارِ، وَيُدْخَلَ الْجَنَّةَ، فَلْتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلْيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ، وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ، وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ، فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ "، فَدَنَوْتُ مِنْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: أَنْشُدُكَ اللهَ آنْتَ سَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ فَأَهْوَى إِلَى أُذُنَيْهِ، وَقَلْبِهِ بِيَدَيْهِ، وَقَالَ: "سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ، وَوَعَاهُ قَلْبِي" ، فَقُلْتُ لَهُ: هَذَا ابْنُ عَمِّكَ مُعَاوِيَةُ، يَأْمُرُنَا أَنْ نَأْكُلَ أَمْوَالَنَا بَيْنَنَا بِالْبَاطِلِ، وَنَقْتُلَ أَنْفُسَنَا، وَاللهُ يَقُولُ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: 29] قَالَ: فَسَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: " أَطِعْهُ فِي طَاعَةِ اللهِ، وَاعْصِهِ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ ")[53] .

في من المحال أن يعلِّم النَّبيُّ ﷺ أمَّته، حتى كيف يقضون حوائجهم، ويحذِّرهم من كل ما يدخلهم النار غير خالدين فيها، فكيف بمن يقذفهم فيها كافرين مخلدين إلى الأبد، وهو مما ابتليت به الأمة من قرون عديدة، وهو سبب هلاكهم و ذلهم و غير ذلك ؟

وكيف يحذِّر الصحابة من شهوة السُّلطة حتى . قَال شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ . رضي الله عنه: (يا معايا الْعَرَبِ إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرِّيَاءُ وَالشَّهْوَةُ الْخَفِيَّةُ.)[54] .

قيل لأبي داود السجستاني: (وَمَا الشَّهْوَةُ الْخَفِيَّةُ؟ قَالَ: حُبُّ الرِّئَاسَةِ).

ومعلوم أن أكبر الشهوات الحرص على السُّلطان ثم شهوة المال والنساء، والناس لا يخفون شهوتهم إلى المال والنساء، ولكن يخفون شهوتهم إلى السُّلطان تحت عناوين كثيرة.

فمن المحال أن يعلِّمهم كل شيء فيه منفعة في الدين وإن دقَّت،و ينهاهم عن كل ما يُسبِّب سخط الله ولا يذكر ما يذهب إليه التكفيريون من كون حكَّام هذا الزمان لا تتناولهم نصوصه؟

53 . مسلم، في صحيحه 1472/3.وغيره أيضا.

54 . الصحيح منه موقوف كما عند أبي نعيم في " الحلية" 268/1 لكنه ورد من عدة طرق مرفوعة معلولة.

كيف تكون المسألة متعلّقة بأخصِّ خصائص التوحيد . كما يقولون . ولا يذكرها ويذكر ما هو دونها بكثير؟

كيف يذكر تفرُّق الأمة، ولا يذكر من فرَّقها إلا فرقتين: الأصل: أهل السُّنَّة والجماعة (الناجية)، وأقصى أطرافها: الخوارج، ويحذِّر منهم، ويأمر بمقاتلتهم، ولا يذكر من يزيد الفرقتين شرًّا، وهو سبب الشرِّ في المسلمين من سفك الدمِّ وغيره ؟

ولما كانت فتنة الدجال فتنة عظيمة مهلكة قال فيها النَّبيُّ ﷺ كما رواه ابن عمر . رضي الله عنهما .: (قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فِي النَّاسِ، فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَّالَ فَقَالَ: "إِنِّي أُنْذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أَنْذَرَهُ قَوْمَهُ، لَقَدْ أَنْذَرَهُ نُوحٌ قَوْمَهُ، وَلَكِنْ سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ، تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرُ، وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ")[55].

وعن عائشة . رضي الله عنها .: (دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي، فَقَالَ لِي: " مَا يُبْكِيكِ؟ " قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، ذَكَرْتُ الدَّجَّالَ فَبَكَيْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " إِنْ يَخْرُجِ الدَّجَّالُ وَأَنَا حَيٌّ كَفَيْتُكُمُوهُ، وَإِنْ يَخْرُجْ بَعْدِي ، فَإِنَّ رَبَّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّهُ يَخْرُجُ فِي يَهُودِيَّةِ أَصْبَهَانَ، حَتَّى يَأْتِيَ الْمَدِينَةَ فَيَنْزِلَ نَاحِيَتَهَا، وَلَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ نَقْبٍ مِنْهَا مَلَكَانِ، فَيَخْرُجَ إِلَيْهِ شِرَارُ أَهْلِهَا حَتَّى الشَّامِ مَدِينَةٍ بِفِلَسْطِينَ بِبَابِ لُدٍّ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ مَرَّةً: حَتَّى يَأْتِيَ فِلَسْطِينَ بَابَ لُدٍّ، فَيَنْزِلَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَقْتُلَهُ، ثُمَّ يَمْكُثُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ سَنَةً إِمَامًا عَدْلًا، وَحَكَمًا مُقْسِطًا ")[56].

المقصود أنه حذَّر أمته من كل ما يهلكها في الدنيا و الآخرة، من أصغر الأشياء كضياع الأمانة، وفشو الربا، إلى أكبرها، فكيف لا تتناول النصوص حكَّام هذا الزمن وهم أوّل من ضيَّع في المسلمين الحكم بما أنزل الله ، فيتحدَّث عن الأمراء الذين يطفئون السُّنَّة بالبدعة، ويؤخِّرون الصلاة عن وقتها، ولا يتحدَّث عن الذين يبدِّلون الدين؟ !

55 . البخاري؛في صحيحه71/4.

56 . أحمد، في "المسند41/15 " بسند حسن.

السيف أثبت فشله مرارا

وما هو الفهم الموجود حاليا للشريعة، فإننا عندما ننظر في ممارسات بعض الجماعات ندرك أن الشريعة الإسلامية بمقاصدها شيء والفهم الموجود شيء آخر، صورة مشوَّهة للدين، تجعل المقاتلة قتلا، والكفر لا الحرابة سبب المقاتلة، والسبي مقصدا شرعيا، في مخالفة ظاهرة صريحة للشَّريعة .

وعليه نقول: الأخذ بالأسباب ليس في الطوفان والثورة، ولكن في الاستقامة الفردية والتضحية بالتعليم والتثقيف، والنضال السياسي السِّلمي، والصبر على ذلك، استمساكاً بمبدأ الشورى وحرِّيَّة الاختيار؛ فلم نر . في التاريخ . أن السيف علَّم أمَّة أو ثقَّفها، فقد وضِع على الرافضة والخوارج وعلى غيرهم وبقوا كما هم، ووضع حديثاً على الرُّوس والألمان الشرقيين وغيرهم، وفي الأخير انتفضوا على السِّيف وغلبوه بالمعارضة الواعية.

فأية معارضة غير سلمية داخل الأمَّة الواحدة هي باطلة من ذاتها لأنها بكل بساطة تستلزم أن يرفع المسلم السَّيف على أخيه، وهذا حرام لا يبيحه التأويل منهما، مناقضة للحرِّيَّة من تلقاء نفسها ومن يريد أن يبني نظرية الحكم والسُّلطة على الثورة والقوَّة والعنف لا يجب أن يعتمد على الحرِّيَّة فانه يناقض نفسه.

وهنا أنصح بأن نترك النُّصوص الصحيحة كما هي بدون تأويلنا، فإنها واضحة المعاني، قادرة على تصحيح مسار الأمَّة، يستطيع الناس فهمها بدوننا، فإن تأويلنا لها عموماً يُفسد عليهم التلقي الفطري.

الصبر الشرعي المنافي للثورة:

المشكل الحقيقي هو في تحديد ماهية الحرِّيَّة الشرعية، فمن هنا تنشأ المعارضات، وكمسلمين يجب أن يكون تصوُّر الحرِّيَّة خاضعاً لعقيدتنا وتصوراتنا الإيمانية، نردُّ القدر بالقدر لكن بشرط الشرع، وقد يأمر الشرع بالصبر والمصابرة، وبإصلاح النفس والعقل أوَّلا، وليس بشرط الرغبة كما هو الحال في الفكر الغربي الذي لا يعترف إلا بالإرادة الطبيعية الكونية ويهمل الإرادة الشرعية .

وعليه عندما يجعل المطيري "الصبر على الظلم" خنوعاً وذلة وعبودية، فهذا فهمٌ جاهلي لمعنى الحرِّيَّة والعبودية، لأن الصبر قد يكون اختياراً مع القدرة على ضدِّه رعايةً لحكمةٍ ومقاصد أشرف وأعظم من ردِّ الظلم بالقوَّة كحفظ دماء المسلمين وشوكتهم؛ فلو أنه فحص معاني الصبر الشرعية لأدرك ذلك، لكنه منساق مع نظريته .

لقد اختار يوسف ـ عليه السلام ـ أن يكون محبوساً مسجونا، فاختار أن يصبر على هذه المحنة فلم ينقص ذلك من حرِّيَّته: حرِّيَّة الضمير، وحرِّيَّة النفس الكريمة؛ كما كان عبداً ولم يفقدها أيضاً، وإن فقد حرِّيَّته الخارجية، فهذا من جنس الصبر الاختياري على المحن.

كما هناك الصبر على المظالم، الذي هو من باب الصبر على المصائب، قد يصبر عليها الحرُّ صبر الكرام، وكما يقال: "من لم يصبر عليها صبر الكرام سلا سلو البهائم"، فإنه لا يستعجل ردَّ الظلم بالقوَّة، وتأبى نفسه الصبر مهما كانت النتائج إلا الخوارج والجهَّال سفهاء الأحلام؛ ولهذا قال يوسف عليه السلام: (إِنَّه من يتق ويصبر فَإِن الله لَا يضيع أجر الْمُحْسِنِينَ)[يوسف:90].

وقد يؤذى المؤمن في إيمانه ويعاقَب عليه،كما أوذي النَّبي ﷺ، وطرد من بلده فصبر اختياراً، وهذا كثير مشهور في سيرته ﷺ، ظُلم في شرفه بحادثة الإفك، ولم ينتفض عليها بالقتل والانتقام، وظلم في ماله ونفسه؛ وكل حياته تعرُّض للظلم، فكان صابراً صبر الأشراف الكرام، سمحاً ينظر إلى عواقب الأمور، ويأخذ الأشياء من أسبابها الحقيقية، بينما شاهدنا جرأة الخوارج في التهوُّر، قلَّة العقل مع شجاعة القلب، فماذا صنعوا، وماذا حصدوا، ماذا تركوا، والسعيد من وعظ بغيره؟

فنحن أمَّة الإسلام لسنا كالأمم البربرية الهمجية، لكل شيء عندنا قدر، ونضع كل شيء في نصابه مشكلتنا ـ حاليا ـ أكبر من مشكلة ظلم حكَّام على شناعتها وحقيقتها، مشكلتنا في أنفسنا حكَّاما ومحكومين، مشكلة ثقافة رثَّة ودين بالعادة .

لا يجب أن نوجِّه الشرع مُسبقاً إلى ما نريده ونرغب فيه، بل يجب أن نتبعه، ولو على خلاف هوانا وتقديراتنا ما دام صريحاً، فإن أكثر المواقف شكًّا هي التي بشَّر فيها النَّبيُّ ﷺ الأمَّة بالنصر والعزة.

متى يتولد مشكل الحرية؟

يتوَّلد مشكل الحرِّيَّة عندما يحاول العقل البشري أن يفسِّر كل شيء تفسيراً منطقيا مادِّيًّا على قاعدة: سبب "أ" زائد سبب "ب" يولِّد النتيجة "ج" ، هو تصوُّر الفعل بعيداً عن الإرادة الإلهية والمشيئة الربانية، هنا يتولَّد مشكل الحرِّيَّة، ويُحشر في عملية حسم المشاكل الاجتماعية والسياسية.

عندما يحاول العقل البشري الجمع بين كل العناصر المكوِّنة لتصوُّره للعا لم فيجمع الواقع مع المثالية تبرز مشكلة الحرِّيَّة، إذا جمعنا أقسام المعرفة (المادِّي . والأخلاقي . والمنطقي) مع العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة كيف نحل الخصومة بين المصير (القدر) والحرِّيَّة.

مشكلةٌ عند غير أهل السُّنَّة اضطرت "أبيقور" إلى اختراع نظرية " كليئامن "(**le clinamen**) الفيزيائية الخرافية التي تدلُّ على مدى سخافة الإنسان عندما يكون بعيداً عن أصل العلم الإلهي ساعياً وراء السعادة عن طريق الظفر باللذة، وهي " فارقٌ أو انحرافٌ أو بالضبط منحنى تلقائي للذرات بالنسبة إلى سقوطها في الفراغ، يسمح للذرات بالتصادم فيما بينها، هذا المنحنى فضائيا وزمنيا غير محدَّد ومتوقِّف على الصدفة يسمح بتفسير الأجسام وحرِّيَّة الإنسان في إطار مادِّي بحت"

يعني يفترض شكلا وجودياً منظما منسَّقا، له نظام يحكمه، وقوانين تضبطه، هو الذرة، ينحرف بدون سبب، ويصطدم بدون سبب، لأنه حينما افترض الانحراف لزم أنه كان قبل ذلك في خطٍّ مستقيم أو مضبوط لا تصطدم فيه الذرات، ولم يخبرنا عن علَّة الانحراف إن كانت المغنطيسية أو الجاذبية داخل الذرات، وبين مكوِّنتها، ولم لا يكون الانحراف مقصوداً على فرض صحَّة نظريته؟

فنحن عندما ننظر إلى السرب العظيم الذي تُشكِّله طيور الزرزور(السويد) وتتحرَّك تلك الحركات التموجية في الهواء، متداخلة فيما بينها، في تشكيلات مبهرة، يشترك فيها مئات الآلاف منها، لا يمكن أن نقول أن حركتها فوضوية غير خاضعة لنظام مسبق، وهي متكرِّرة في كل وقت؟

أراد أبيقور أن يفسِّر النتيجة بلا سبب، والنظام بالفوضى، والإتقان بالصدفة، هكذا الإنسان المنفصل عن العلم الإلهي عندما يعجز عن التعليل والتبرير يلجأ إلى الصدفة فيجعلها منطلقا ومبدأ للنظام والنسقية، كل السَّخافة هذه.

يسأل الفلاسفة أنفسهم: إذا كان كل شيء خاضعاً متعلّقا بالقدر كيف تكون بعض الأشياء خاضعة لنا، أم الطبيعة هي الحاكم الوحيد على الأشياء، والإنسان هو سيِّدٌ . أيضاً . ضمن الطبيعة، كما قال كنط: هل أنا حرٌّ أم أنا مسيَّر بالقدر؟

ليس من المفروض ليكون كلُّ شيء بقدرٍ أن لا تكون بعض الأشياء خاضعة لأخرى، فالقدر لا ينفي التفاعل، لأن التفاعل نفسه بقدر، فنحن في أقصى الحالات نقول: سواء فعل بسبب أو لغير سبب فكل شيء مخلوق لله، الأسباب ونتائجها.

نفهم أن المقصود بالطبيعة هنا: تسلسل العلل والأسباب، كما نفهم أن كنط يطلب بسؤاله: الانسجام بين المسؤولية الأخلاقية والأفعال الحتمية؟

ونحن بدورنا نسأل: هل الحرِّيَّة في متناول العقل البشري هكذا يصوِّرها المطيري لأنه يتحدَّث عن الحرِّيَّة المعجزة، الحرِّيَّة التي تنبثق من لا سبب عقلي و نفسي لها، ذلك أن الحرِّيَّة ليست على هذا المستوى . بالنسبة لكل من فاته مذهب أهل السنة في القدر . حقيقة معقولة ، فإما نجعل الإنسان شخصا حتمياً، حُدِّد مصيره مُسبقاً، لا فاعلية له ،ولا مشيئة، يخضع للقدر خضوع الأثر للمؤثر،يعني: القدر في اتّجاه واحد، يفترض أن الايجابي قدرٌ و السلبي لا قدر، المرض قدرٌ، والتداوي لا قدر، الفعل قدرٌ، ولا الفعل لا قدر، كالنار لا يمكنها إلا الإحراق إذا التقت بالقطن، ليس لها وظيفة أخرى، ولا يمكنها أن تمتنع عن الإحراق، متعذراً عليه رفض طبيعته، يعني الجبر الخالص، وإما أن نجعله متجاوزاً لكل الأسباب بمحض مشيئته وإرادته، سامياً على كل قيد واجب أو ممكن.

هل الحرِّيَّة أن نفعل ما نريد بدون مانع أو حاجز، يعني هي غياب الإكراهات الواقعية، والاجتماعية والثقافية، مثل المتشرد غير المرتبط بأي نظام اجتماعي؟

لا يجب أن نقع في سكر الحرِّيَّة والاستسلام للرغبة مهما كانت محمودة إذا كان إخلالا بالأسباب الواقعية والشرعية، وأنا في اندهاش تامٍّ من مثل نظرية المطيري التي بلورها في واقع عربي إسلامي يكذِّبها كل يوم ، بل وينصب كل البراهين على أنها أعظم مصيبة قرعت الأمَّة .

لا شكَّ أن بعض صور الحرِّيَّة مصدر لكرامة الإنسان، لكن هذا لا يجعلها كل شيء في حياة الإنسان، على الأقل لا يجعلها قيمة دونها الطوفان في كل الظروف والحالات، لأن أعظم قيمة بعد الإيمان هي "قيمة الوجود"، والوجود مراتب، قد يفقد الإنسان أعلاها لكنه لا يهدر لأجلها قيمة الحياة ،و قيمة الإيمان، وقيمة الصبر، وقيمة المجاهدة، وقيمة الأمن و الاستقرار، وقيمة الموجود المتاح، لأن الإشكال الذي يطرحه تصوُّرنا لها يفرض علينا أن نسأل:

خلط الناس بين الحرية و بين كيف أحب أن أكون

قد يكون الشعور بالحرِّيَّة تابعاً لتجربتنا الخاصَّة التي تستهدف واقعا معيَّنًا، لأن تجربة كلِّ واحد هي في طريقته أن يكون(façon d'être)،وليس في الحرِّيَّة في حدِّ ذاتها، فنجد المرأة تعشق رجلا فتصير خادمةً له برغبتها، سعادتها في تلبية طلباته، وحرِّيَّتها أن تكون معه، أن تحي معه وتموت معه، أن ينام وتسهر، أن يأكل وتجوع، أن يسلم وتمرض، والعكس صحيح.

ولهذا يجد الناس حرِّيَّتهم عندما يحقِّقوا الطريقة التي يريدون أن يعيشوا بها، وليست هذه الحرِّيَّة.

وقد تكون الحرِّيَّة عند العارفين: قطع الطمع عن الخلق، أن يكونوا مع الناس بدون نفس ولا هوى، فالحر المحض عندهم: هو الذي قهر شهوته ونفسه وملكها، فانقادت معه، وذلت له، ودخلت تحت رقه وحكمه.

فلزم أن فاقد الحرِّيَّة الحقيقي وقبل كل شرط هو: عبد الماء والطين، الذي قد استعبدته نفسه وشهوته، وملكته وقهرته، فانقاد لها انقياد العبد إلى سيده الحاكم عليه. فهذا العبد المحض كما الأوَّل الحرَّ المحض. انظر :ابن القيم؛ (المدارج)(74/3).

فحتى من يعمل لأجرة هو عبدٌ لأجرته من وجهٍ، ومن لا يعمل بأجرة هو عبد لمن يعمل له من وجهٍ آخر.

فإذا لم يكن تصوُّرنا للحرِّيَّة علماً يقينيا تكون الحرِّيَّة إما حقيقة غيبية، وأقصد هنا أن يحدِّدها الشرع فقط، وليس رغبات الناس وتصوُّراتهم، فيكون كل ما أمر به الشرع هو الحقَّ لأنه مصلحة الإنسان، فإن أمر بالصبر أو بالتأني أو بالتنازل فهو المطلوب، والحرِّيَّة المعارضة له حينئذ مذمومة لأنها صورة من

صور الفساد، ولا يجب أن تكون الحرِّيَّة طريقاً إلى الفساد، فلا يلزم حينئذ أن تكون الحرِّيَّة شاملةً في هيمنتها على كل شيء، ولا الأصل الذي يجب أن يرجع إليه الناس في كل شيء .

وإلا كانت تصوُّرا فارغاً، كلمة خطابية، قيمتها المعنوية عند العاطفيين أكثر من حقيقتها ومعناها في واقع الناس، ولهذا بالنسبة لبعض الفلاسفة: إرادة المرء إثبات حرِّيَّته بأفعال أو منطق معيَّن هو غباء، لأنه لا يحتاج أن نثبت له حرِّيَّة اختياره لأنه يشعر به.

الحرية معطى مباشر للضمير و ليس للفعل

فالحرِّيَّة في الحقيقة معطى مباشر للضمير، وليس للفعل، ولهذا نعلِّق عليها التكليف وما ينبني عليه، ونرفعه عندما يصير فعل الإنسان بدون حرِّيَّة، فالذي يمتنع عن الفوضى باختياره وإرادته هو إنسان حرٌّ، تماماً كالذي يسعى إليها باختياره وإرادته، لكنه فرق كالفرق بين الماء والنار تحدِّده المصلحة الشرعية، وليس لأن الإصلاحي عبد والثوري حرٌّ كما يزعم المطيري، فقد يكون الفعل عن حرِّيَّة، وقد يكون عدم الفعل عن حرِّيَّة، وليس الذي يحدِّد الفعل من عدمه هو الحرِّيَّة بل العقل المفكر بحرِّيَّة، المدرك للمصلحة والمفسدة بحرِّيَّة، والحرِّيَّة في الفعل هي مجرد رفيق وليست أصلاً له، إذ العبد المكبَّل بالأغلال ينتفض، فلو لم تكن الحرِّيَّة حرِّيَّة الذات من الداخل لما انتفض، فالحرِّيَّة مع الفعل وليست في الفعل.

وعليه لا تكون الدولة الإسلامية العادلة ناتجةً عن الحرِّيَّة السياسية بقدر ما تكون نتيجة عن عقل حرٍّ يُقدِّر المصالح والمفاسد، ويصنع الثقافة اللازمة لدولة عصرية عادلة وقوية، لا يهمُّ شكل نظامها الخارجي، ولا طريقة اختيار الحاكم فيها إن كان عن اختيار ضيِّق أو موسَّع؛ المهم أن يكون حرًّا من كل أنواع الإكراهات، صادقاً مع الضمير المسلم الصَّحيح، قاصداً المصلحة العامَّة للمسلمين.

مناقشة روسو و المطيري في " الحرية ماهية الحقيقة"

الحرِّيَّة خلافاً لـ "روسو" ليست هي ماهية الحقيقة، هي ماهية الحقِّ كموقفٍ وكلمة نعم، فلا يقول الحقَّ إلا صاحب الضمير الحرِّ من العاطفة، ومن المذهب والانتماء، أما أن تكون ماهية الحقيقة، فالحقيقة الشرعية ماهيتها: الشرع، والحقيقة الوجودية ماهيتها: الوجود نفسه.

نعم قد يفقد الإنسان حرِّيَّته الخارجية لسبب من الأسباب كسجن أو استعمار، أو إكراه ما لكنه خلافا لـ "روسو" و"المطيري" لا يفقد إنسانيته، يفقدها حينما يتخلى عن حرِّيَّته الداخلية : حرِّيَّة الضمير، فالمسجون من سجنه هواه، والمحبوس من حبس قلبه عن ربِّه ؛فالذي يُعبِّر عن حقيقتنا ليس ما نقدر عليه، ولكن ما نختار أن نفعله أو نتركه، فليس من الضروري أن يتحوَّل فاقد الحرِّيَّة الخارجية إلى وحش ضار إلا إذا فقد فطرته وليس حرِّيَّته.

فإما نقول: أخلاقية الفعل أن يكون موافقاً للشريعة، و حينئذ الكلام عن الحرِّيَّة من نافلة القول وهدر للوقت و الجهد الفكري، و إما نقول كـ"روسو": "أخلاقية الفعل هو الحرِّيَّة"، فكل فعل مسلوب الحرِّيَّة فهو مسلوب الأخلاقية؟

وهنا لا يمكن بحال أن نجعل الحرِّيَّة أصلاً للدولة الإسلامية العادلة، لأن الفعل الشرعي لا يقوم على الحرِّيَّة فقط، بل هو منوط في شريعتنا بالعلم والقدرة والاستسلام للمشرِّع.

أظن أن الدكتور المطيري أخطأ في تحديد نوع الحرِّيَّة كأنه يتحدَّث عن حرِّيَّة رد الفعل، حرِّيَّة أن تثور ضد الظلم، أن ترفض قراراً جائرا في حقِّك ،ليست هذه الحرِّيَّة التي تبني الدول والحضارات، فقد يثور المظلوم ثم يصبح ظالماً كما يؤكِّده التاريخ، حرِّيَّته هنا بمقدار المنافع التي يتحصل عليها أو تؤخذ منه؛ الحرِّيَّة التي تصنع الشعوب والدول والحضارات هي: العلم والثقافة والمعرفة، منها تنبثق الحرِّيَّة المقرونة بالمسؤولية، الفعل أو عدم الفعل مع القصد الحسن.

كتاب المطيري يشبه إلى حدٍّ ما معضلة "الجذر الأصم": الحرِّيَّة من مظاهرها: الشورى والاختيار، وسببُها المنتج لها ضرورةً: القوَّة، فكيف يكون أخذ الحكم بالقوة حرِّيَّة للمحكوم، ومتى سلَّم - بدون تلاعب - من أخذ الحكم بالقوَّة إلى الشورى والاختيار الصريح؟

في أية أمَّة، وفي أي تاريخ؟

فهل الحرُّ من يأخذ الحكم بالقوَّة؟

فساد القوة و إفسادها الحكم

القوَّة فيها شيء كامنٌ متعلق بنفس المخلوق، لم يتحرَّر منه إلا قلَّة من البشر هم الأنبياء وبعضُ الصالحين هي: الغطرسة، كما في نظريَّة " فولبرايت " في كتابه (غطرسة القوَّة): "القوَّة عندما تبحث لها عن مسوغٍ مقبول فتخلط نفسها بالفضيلة، ويسهل عليها افتراض أنَّ من واجبها تنفيذ إرادة الله."

وكما تتولَّد الغطرسة عن القوَّة يتوَّلد الفسادُ عن الحكم، فالحكم مفسد بالضرورة تقريباً بالنَّظر إلى الممارسات البشرية للقوَّة وللحكم عبر التاريخ، لا استثناء فيه إلا فترات الأنبياء ورجال صالحين خارج نماذج التاريخ المتكرِّرة.

القوة تتنافي في الغالب مع الحرِّيَّة، الحرِّيَّة مبدأٌ واعتقاد وفهم يزول أوَّلا من نفس العبد قبل نفس المستعبِد، لسنا في معادلة "الاستعباد يكون بالقوَّة فتكون الحرِّيَّة بالقوَّة" كرد فعل طبيعي مغاير الاتِّجاه، لسنا نتحدَّث عن الحرِّيَّة الشخصية أو الحرِّيَّة الطبيعية: الحرِّيَّة بحق الولادة، إنَّنا هنا نتحدَّث عن الحرِّيَّة السِّياسية، وهي حرِّيَّة كما قال إمانويل كنط وروسو: "لا توجد حرِّيَّة بدون قانون"، وقانوننا: الشريعة ومبادئها، لأنها مبنيةٌ على علم إلهي أزلي، محيط بظاهر الأشياء وباطنها، بمقاصدها ولوازمها، قد يجعل النعمة في صورة نقمة، والنقمة في صورة نعمة، الخير في الاستجابة له، والشرُّ في مخالفته، بينما علم الإنسان ـ خاصَّة المؤوَّل ـ لا يرى إلا ظاهر الصورة والفعل، وما خفي عنه أعظم، فكيف نترك النصَّ ونتبع التأويل؟

الحرية ثقافة ومسئولية

الحرِّيَّة ثقافةٌ، فلولا الثقافة لما أدرك حاكم المطيري قيمة الحرِّيَّة في حياة الإنسان والشُّعوب؛ فلسفة الحرِّيَّة التي أقام عليها نظريته السياسية في الحكم لم يستلهمها من الثقافة الإسلامية، ولذلك التمثيل لها لا يتجاوز قولا يتيماً لعمر ـ ﷺ لم يثبت سنداً (متى استعبدتُم النَّاسَ وقد ولدتهم أمَهاتُهم أحرارًا)[57] وهو يُخرج على الحرِّيَّة الطبيعية: الحرِّيَّة بحقِّ الولادة، وبعض أبيات الشعر لا تُعبِّر إلا عن

---

57 ـ اشترط حاكم المطيري في مقدِّمة كتابه أن لا يورد فيه إلا الصحيح، قال(ص:8): (وقد أخذتُ على نفسي وألتزمتُ ألا أورد من الأحاديث إلا الصحيح، ولا من الأخبار و الروايات التاريخية إلا المقبول)، ولأنه ينقل عن سيد قطب، ويحاول ترجمة

عاطفة قبلية ونخوة عربية، ليست شعارات حياتية أو قواعد سياسية، ولا مانع من ذلك فالحق الكوني أو الحق الموجود مشترك بين الثقافات، لكن الإشكال في بناء نظرية السياسة الإسلامية على مفاهيم غربية.

ولعله من المناسب هنا أن نتذكَّر كلمة فيكتور هيغو في (محيط) : "تبدأ الحرِّيَّة حيث ينتهي الجهل"، وهو القائل عن النهضة الغربية: "لقد أنقذتنا الثقافة"؟

من أراد أن يحرِّر الشعوب فليُثقِّفها (يعلِّمها دينها ودنياها)، لا يحتاج إلى القوَّة بمفهوم المطيري، لأني هنا لا أتحدَّث عن الحرِّيَّة كأصل إنساني هو أسبق حاجة إلى نفس الإنسان لكنه ليس الأعظم، أقصد إلى أي حدٍّ يمكن المطالبة بالحرِّيَّة، أو هل الفوضى ثمن مقبول شرعاً وواقعاً في مقابل الحرِّيَّة، وهل تكون حرِّيَّة في غير نظام(؟)

النظرية السياسية الإسلامية ليست مبنية على الحرِّيَّة، هذا خطأ جوهري بنيوي في تصوُّر المطيري بل هي مبنية على المسؤولية التي يكلف بها العلم والإيمان، ولذلك حدَّدت أهل الشورى، ولم تفتح الاختيار العامَّ، في حدود الواقعية الاجتماعية والثقافية والسِّياسية، يعني في حدود المتاح الممكن إنجازه بعيداً عن مثالية الخوارج.

لقد استلَّ الدكتور المطيري مفهومه السياسي من صورة شكلية لنموذج سياسي غربي لكن أغفل الأسباب والعلل، فغفل عن الثقافة لأنها معادلة أو منظومة طويلة الأمد، يحتاج إنجازها إلى أعمق وأقوى معاني القوَّة: القوة الفكرية والجهد العلمي، واستعاض عنه بمفهوم الحرِّيَّة، بينما الحرِّيَّة في الغرب ليست ثمرة القوَّة أو الثورة، فقد أعقب الثورة الفرنسية: الاستبداد والإمبراطورية بل ثمرة الثقافة الفردية والجماعية.

فكر المطيري فلسفة مادِّية عدمية، فيها شَبه من فلسفة الدهريين، ممن استغنوا عن وجود الله فاستغنوا عن معرفته، ومن فكر الإنسان بدون مسؤولية شاملة كالخوارج؛ هو الفكر عندما يكون السَّيف جواباً على العجز المعرفي، وبديلا عن الإقناع الحضاري الثقافي، فأية حرِّيَّة هذه ؟

نظريته في "الحكم والدين المبدَّل" إلى لغة أخرى، يعني: إعادة بيع البضاعة تحت ماركة أخرى، نقل هذا الأثر الذي رواه ابن عبد الحكم في "فتوح مصر"، وهو ضعيف فيه انقطاع في السند، انظر "كنز العمال"360/12.

نظرية الحسن البصري نظرية شرعية

والدليل على أن الكتاب قائمٌ على فلسفة عدمية تستطيب الفوضى: الكلام الباهت عن موقف الحسن البصري - رحمه الله -، وهذا خلل عقدي ناجم عن عقيدة سيد قطب، فالحكم صورة عن المحكوم عقيدة وواقعاً، والتاريخ يشهد على ذلك، واستلاف المسار الغربي خطأ قاتل، لأن هناك فروقا بين الأمتين: أمَّة إسلامية عجّلت لها عقوبتها في الدنيا، وأمَّة أُخِّرت عقوبتها إلى الآخرة من باب الاستدراج[58]، فالذين خالفوا الحسن البصري عندما نهاهم عن الخروج رغم توفُّر الأسباب لهم حتى اجتمعت كل الدوائر على الحجاج الثقفي، ورغم ذلك غلبهم ودحرهم، لأن عقوبة الله لا ترد بالسَّيف ومتى سلَّط شيئًا على قوم لا يرفعه إلا زوالُ أسبابه.

هي ليست نظرية الحسن البصري، هي مفهوم شرعي مستمد من عقيدة "لا جبرية" لا تُلغي فاعلية الإنسان بحسِّه وعقله، ولكن في الوقت نفسه لا تؤلهها وتُبالغ فيها، فإما تُدمِّر فاعلية النفس الإنسانية، وإما تقطع علاقته بربِّه.

كيف يعاقب الله على الذنوب التي تكثر في الأمم بأمور هي أكبر من ظلم الحكَّام، بالزلازل والفيضانات، والقتل وغير ذلك، ولا يعاقب بالحكَّام الظلمة؟

وإذا كان الله تعالى هو المسعِّر كما قال النَّبيُّ ﷺ فيما رواه أنس بن مالك - ﷺ - : (قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، غَلَا السِّعْرُ فَسَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ")[59].

---

58 - عن عقبة بن عامر - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعَاصِيهِ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنْهُ اسْتِدْرَاجٌ» . ثُمَّ نَزَعَ بِهَذِهِ الْآيَةِ: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الأنعام: 45])

البيهقي؛ الأسماء والصفات441/2،قال العراقي في (تخريج أحاديث الإحياء)(1477/1): رَوَاهُ أَحْمد وَالطَّبَرَانِيّ وَالْبَيْهَقِيّ فِي "الشّعب "بِسَنَد حسن.

وعن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال رسول الله ﷺ : (أُمَّتِي هَذِهِ أُمَّةٌ مَرْحُومَةٌ، لَيْسَ عَلَيْهَا عَذَابٌ فِي الْآخِرَةِ، عَذَابُهَا فِي الدُّنْيَا الْفِتَنُ، وَالزَّلَازِلُ، وَالْقَتْلُ) أبو داود في " السنن"105/4،بسند صحيح كما قاله الألباني - رحمه الله -.

59 - حديث صحيح، رواه أبو داود في السنن272/3 عن أنس بن مالك، وغيره.

ومعلوم أن رخص الأسعار من الرخاء والرَّحمة، وغلائها من النقمة والعذاب، فليس أرحم بالناس في معاشهم من رخص الأسعار.

وفي الحديث الآخر عن ابن عبَّاس ـ رضي الله عنهما ـ موقوفا وله حكم الرفع: (قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "خَمْسٌ بِخَمْسٍ" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا خَمْسٌ بِخَمْسٍ؟ قَالَ: "مَا نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ إِلَّا سُلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ، وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ، وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ الْفَاحِشَةُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ، وَلَا طَفَّفُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مُنِعُوا النَّبَاتَ وَأُخِذُوا بِالسِّنِينَ، وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمُ الْقَطْرُ")[60].

فكيف يُقال عن قول الحسن البصري بأنه باطل، ومعلوم أن من أعظم النعم على الناس بعد الإيمان بالله ورسوله : العدل، فكيف لا يكون الحاكم صورة عن محكوميه، وقد رأينا كيف تبدَّل الحكم بتبدُّل الناس، ما إن قتلوا عثمان ـ رضي الله عنه ـ حتى دخلوا في فتنة لا زالت مستمرة إلى اليوم، وهكذا، وإذا كان هناك استثناء لحكمة إلهية ما فهذا لا يُبطل الأصل العامَّ.

المسلم ليس سياسيا ثوريا بالطبع هذه خطابة حماسية

كذلك هذا الكتاب "الحرِّيَّة أو الطوفان" قائم على الخطابة فقط، ضعيف الصياغة البرهانية لأنه غارق في تأويل النُّصوص والابتعاد عنها لصالح نظرة غربية شكلية، معزولة عن جذورها المعرفية وآدابها الحضارية، بل وعن نفسية الإنسان الغربي، فحتى كلام بشير الإبراهيمي ـ رحمه الله ـ الذي افتتح به كتابه كلام خطابي حماسي عاطفي بزيادة، لا نصيب له على أرض الواقع (الجزء الخاص بالمسلم السِّياسيِّ جبلة وطبعا وتديُّنا) مع أنه يحمل بين طيَّاته ما ينقض نفسه كـ قوله " إذا أبت .. فسننتقل معها ... الخ " مما يعني أنه انتقال وتحوُّل واستجابة لحاجة.

نقل المطيري في كتابه (ص:هـ) قوله: (فأما إذا أبت إلا أن تجعل ديننا جزءا من سياستها، فسننتقل معها إلى الميدان، الذي أرادته واختارته لنفسها ولنا، وسنقود كتائب السياسة في أضيق مواجلها(...)

---

60 ـ الطبراني؛ في الكبير 45/11 عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وفي لفظ عند البيهقي في "الشعب21/5 "موقوفاً عن ابن عباس : (وَمَا جَارَ قَوْمٌ فِي حُكْمٍ إِلَّا كَانَ الْبَأْسُ بَيْنَهُمْ – أَظُنُّهُ قَالَ: وَالْقَتْلُ كَذَا –)

ورد بعدة ألفاظ،و له شواهد هو صحيح بمجموعها، قال الألباني في " الجامع الصغير تحت رقم 5551/1: حسن. وفي "الصحيحة1/"219 : صحيح موقوف في حكم المرفوع؛ لأنه يتحدَّث عن حكم الله ،ولا يقال بالرأي،

ونحن سياسيون منذ خُلقنا لأننا مسلمون منذ نشأنا، وما الإسلام الصحيح بجميع مظاهره إلا السياسة في أشرف مظاهرها، وما المسلم الصحيح إلا المرشح الإلهي لتسيير دفتها أو لترجيح كفتها... نحن سياسيون طبعا وجبلة (...) فما سار سائر في السياسة إلا على هدانا(...) نحن سياسيون لأن ديننا يعد السياسة جزءا من العقيدة، ولأن زماننا يعتبر السياسة هي الحياة ولأنها آية البطولة ولأن وضعها يصير السياسة ألزم للحياة من الماء والهواء ولإن السياسة نوع من الجهاد ونحن مجاهدون بالطبيعة فنحن سياسيون بالطبيعة).

فلا يوجد مسلم سياسي بالجبلة والطَّبع، المسلم في تاريخنا كان بعيداً عن قصر السلطان، يعيش مهموماً بلقمة العيش؛ لا يمكن أن نتحدَّث عن السياسة والثورة والمسلم المتسيِّس بالطبع دون الخوض في العلاقات التي يُقيمها الأفراد مع الدولة، فما لم تكن الدولة حاضرة على مائدة وفي مجلس المسلم البسيط لا يمكن أن نعتبره متسيِّساً بالطبع أو بالاهتمام، كما تقول ثيدة سكوكبول "Theda Skocpol" : "جلب الدولة إلى قلب النقاش".

لهذا أقول كما قال جاك إيلول "Jacques Ellul": الخطابة الثورية ليست فقط غير مفيدة ولكنها مسمومة لأنَّها لا تصمد أمام امتحان الأفعال.

لم نعرف في تاريخنا إلا الثورات التي يقودها الأمراء، ورؤساء القبائل، كل أنظمة الحكم أقامها أهل الشوكة إلا في فترة الخلفاء الراشدين؛ فهذه خطابة عاطفية من الإبراهيمي ـ رحمه الله ـ لا تنطبق إلا على أئمة البيت ونظريتهم عن استحقاق الإمامة بمبادرة الخروج؛ منذ ولادتهم يرضعون حقَّهم في حكم المسلمين وأولويتهم بالملك، ويعيشون بكل كيانهم للثورة حتى يحكموا أو يموتوا دونه، لكنه ليس استخلاصاً من الكتاب والسُّنَّة، ولا من فكر أهل السُّنَّة.

والإبراهيمي يتحدَّث ـ هنا ـ عن مجابهة الاستعمار الفرنسي، وليس عن مقاتلة المسلمين لبعضهم بعضاً، فلا مجال للمقارنة.

يبحث الإسلاميون أمثال المطيري ـ في إطار نظرية قطب في الدين المبدَّل والخروج بالقوَّة ـ عن دورٍ للإسلاميين في حركة تحرُّر الشعوب العربية، فيلجئون للتنظير للثورة الجزائرية كما فعل النعيمي، وكلاهما غير واقعي، ولا يشهد عليه التاريخ، فجميع حركات التحرُّر من الاستعمار كانت يسارية؛

ودور العلماء في الجزائر كان محدوداً، بل كانوا من "دعاة المساواة" تبعاً لتيار "فرحات عباس"؛ والنضج السياسي في الجزائر مع النضال السياسي يعود للأمير خالد أوّلا ثم لـ"مصالي الحاج"، وهو رجلٌ يساري، وهو الأب الروحي للنضال السّياسي في الجزائر.

أما الثورة فقام بها شُبان يساريون انشقوا عن حزب الشعب، أدركوا جهل الشعب الجزائري ففرضوا عليه الثورة بالقهر بداية، وبعد ذلك انتشر الوعي بين الجزائريين، والإبراهيمي نفسه ـ كرئيس جمعية العلماء ـ تأخَّر ـ من القاهرة ـ سنتين عن إعلان دعم جمعية العلماء للثورة، اختلف المؤرخون في السبب،و الرَّاجح أنه بسبب أيديولوجية قادتها، و بعض من يُزعم أنهم كانوا من تلاميذ جمعية العلماء من القادة العسكريين كانوا دمويين، غير منضبطين بالأحكام الشرعية، والثورة الجزائرية تحتاج إلى كتابة تاريخها فلم يكتب بعد، والأرشيف لا يزال محجوزاً في فرنسا؟

في الأخير أقول:

شكل نظم الحكم يرجع للمصلحة ويمكن الجمع بين الشورى الخاصة والعامة

1 ـ مسألة "نظم الحكم "مسألة يجب أن ترجع للمصلحة، وبالتالي للاجتهاد، وإذا كانت نصوص الشارع كلمات جوامع، وقضايا كلية، وقواعد عامَّة، يمتنع أن ينصَّ على كل الأنواع الممكنة، فلابد من الاجتهاد في تحديد النوع المناسب للمسلمين، لا جمودا على الموجود وتبريراً لوجوده، ولا استهدافاً لنوع مثالي بعيد عن مُتناولنا حالياً، والمعتبر في هذا هو: هل يندرج الشكل المقترح تحت كلمات الشارع الجامعة أم لا؟

وإذا فرضنا أن هدي الخلفاء الراشدين هو الأصل الذي يجب أن ننطلق منه، مع أنه مختلف فيما بينه، فهل يعني ذلك أنه مضادٌّ لأشكال الحكم المعاصرة الرئاسية والبرلمانية، أو أنه لا يجوز العدول عنه لمصلحة المسلمين؟

فمهما توجَّهنا لأي شكل، وجب علينا الترجيح بين الشورى العامَّة والشورى الخاصَّة، أو الجمع بينهما، فكما أن الرَّجل العادل العالم الذي يرجَّح على غيره لا يُعلم إلا بالاجتهاد، فكذلك شكل نظام الحكم، ففي جميع الأحوال يجب علينا الاجتهاد.

وإذا كان نظام الاستخلاف (العهد والتعيين) كما فعل أبو بكر ـ ﷺ نظاماً إسلاميا بمعنى تبناه المسلمون، ولم يعارضوه إلا بدايةً، وهو عبارة عن اجتهاد الحاكم الموجود لمصلحة المسلمين، وكما اجتهد عمر ـ ﷺ وجعلها في الستة، فكان اجتهادهما صائباً، بحيث لم يكن هناك مرشَّح أفضل ممن اختاروهم، لكن الاجتهاد يصيب و يخطئ، وأين لنا بمثل أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ ممن لا توزن عقول الأمة وإيمانها بعقلهم و إيمانهم ؟

فأين لنا مثل هذين الرجلين في تجرُّدهما عن الهوى وتقواهما ورعايتهما لمصلحة المسلمين، ولو على حساب أنفسهم، فأين الحاكم الذي جاء من بعدهم فأرهق ذويه ونفسه لسعادة المسلمين وكرامتهم ومصلحتهم؟

فإذا استخلفت الأمَّة عن طريق أهل الشورى أبا بكر ـ ﷺ و استأمنته على استخلافه فقد تصرَّف لها كتصرُّف الولي لليتيم، والناظر للوقف، والوكيل، والمضارب، ليس له وهو مستأمن أن يعدل عن الأصلح، لكن الأمَّة ـ الآن ـ قد تختار رجلاً لكنها لا تستأمنه على من يخلفه .

فهذا الاجتهاد كان صحيحاً في وقته، لا يمكن أن نجعله مصدراً لنا حالياً ـ في الظروف العادية ـ لاختلاف أحوال الناس، والمعتبر أن ندور مع المصلحة، وليس مع شكل حكم معيَّن، فقد تضرب الفتنة بلداً فيحتاج إلى التعيين مؤقتا.

ولا شكَّ أن ما فعله أبو بكر أفضل من الشورى، لأنه فاضل على أهل الشورى جميعهم في العقل والقصد والعلم، وكذلك ما فعله عمر، فلو تركا الاستخلاف إلى الشورى لكان قد تركا الأصلح للأمَّة، لكن هذه صورة استثنائية لا يمكن أن نقيس عليها، ونبني عليها نظم الحكم، فحتى عمر بن عبد العزيز الذي شاركهما من بعض الأوجه في العلم والعدل والقصد الحسن عجز عن الاستخلاف، وقيل: مات مسموماً؛ فعلينا إذا قسنا أن نعتبر بالفوارق الواقعية والإيمانية وغيرها.

وإذا كانت جبلة الآدميين وطباعهم: المشاجرة والتنافس خاصَّة على الحكم والسلطان، لا يمكن أن نربط مصلحة المسلمين بصورة حادثة في تاريخهم نعلم أنها لن تتكرَّر إلا إذا أجزنا وجود من هو بمثابة أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ..إلا إذا أدخلنا شرطا أو قيداً بعدم جوازها إلا بموافقة غالبية أهل الشورى (إذا لم يكن الحاكم هو من يُعيِّن أهل الشورى)، فتكون معارضة الاستخلاف حقًّا قائما

لأهل الشورى، فإذا وافق رأي المستخلف الصوابَ والمصلحة يجب المضي إليه بناءً على أنه يجب اختيار الأصلح مع القدرة عليه.

النظام الإسلامي يقوم على التعيين ويرفض الترشح

2 . ممكن أن نعدِّل نظام عمر . ﷺ فننقله إلى أهل الشورى الذين يُعيِّنون مجموعة على الأقل من مرشَّحين اثنين، يُعرضون على الاقتراع العامِّ، فنجمع بين الشورى الخاصَّة و الشورى العامَّة، ولا حاجة لنا إلى نظام الأحزاب فإن "مبدأ المسئولية" في الإسلام يخالف "مبدأ الحرِّيَّة" في الغرب، ففي الغرب يطلب النَّاسُ المسئولية، وفي الإسلام قال النَّبيُّ ﷺ : (إِنَّا لَا أَوْ لَنْ نَسْتَعْمِلَ عَلَى عَمِلْنَا مَنْ أَرَادَهُ)[61] .

وعن عبد الرحمن بن سمرة . ﷺ . قال: (قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ»)[62]

ولهذا قلتُ في هذه المقدِّمة العامَّة: إن نظرية المطيري قطبية/ غربية، وليست إسلامية، لم يجمع كل نصوص السياسة، وما يتعلَّق بها، في وحدات متناسقة، ويستخلص نظريته منها.

نعم هناك حالات استثنائية يجوز فيها طلب الولاية والحكم كما فعل يوسف . عليه السلام . ولكن لا يمكن أن نبني عليها نظامنا السِّياسي، فإن الطبيعة الآدمية هي: التنافس على السلطان، وأكثر الحروب التي وقعت في تاريخنا فبسببها،أمَّا التعليلات فهي حجج ثانوية .

لا يوجد في الإسلام وهم "رفع الفساد بالكلية"

3 . القاعدة في الإسلام . وربما هي من أهمِّ أصوله التنظيمية العملية . أن الله بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الناس على غاية ما يمكن من الصلاح، لا لرفع الفساد بالكلية، فإن هذا ممتنع في الطبيعة الإنسانية، إذ لا بدَّ فيها من فساد، ولهذا قال تعالى : {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}[البقرة:30] ولهذا لم تكن أمة من الأمم إلا وفيها شر وفساد. ابن تيمية؛ منهاج السُّنَّة149/6.

---

61 . عن أبي موسى الأشعري . رضي الله عنه . النسائي؛ السنن الكبرى76/1،وغيره.

62 . صحيح البخاري" فتح الباري"124/13.

وكل نظام حكم يرجع للشورى له ايجابيته وسلبياته، ومن هنا لا يمكن أن نجعل نظاماً واحدًا بعينه واجباً، ولم توجب الشريعة شيئاً منها، لكن هل يسمح العصر وأحوال أهله بالتناوب على نظم الحكم، هذا أشكُّ فيه، والأفضل الحسم لكن بدون إيجاب شرعي.

وبالنظر إلى مُتطلبات الدولة المعاصرة التي تقتضي ضرورة الجمع بين الممكن من العلم مع الممكن من القدرة، فإن التَّعيين المباشر، الجامع بين الشورى الخاصَّة (تحدِّد المرشَّحين)، والشورى العامَّة (تختار واحداً منهم) هو أحسن النُّظم على الإطلاق، إذ يجمع بين جميع المصالح المتوخاة: الشرعية والعصرية، ولا يلغي دورَ أحد في الأمَّة، وكذلك يسدُّ الذريعة أمام المفاسد خاصَّة في عصر لا تُبني فيه الدول على القبلية والجهوية، وقلَّ فيه إيمان النَّاس، كما أنه يُخرج عامل الاستحقاق في التولي بشكل كبيرٍ واتِّفاقي من المسلمين، فهو أحسن أداة من الديمقراطية، ومن غيره من أنظمة.

فإذا كانت العصور القديمة مفتوحةً على كل الاختيارات، تسمح بالانتقال من شكل إلى آخر لأن العامل المعتبر فيها ـ على الغالب ـ هو: السَّيف و الإيمان ، إذا غلب الإيمان جاءت معه الشورى وإذا غلب السَّيف جاء معه الغصب، ولم يجتمعا إلا للخلفاء خاصَّة للشيخين، فإن العصر الحديث مناقضٌ مناف لهذا من كلِّ وجه، فيلزم اختيار هذا الشكل بناءً على ضمان المصلحة .

حرية نقد المعين و المرشح بين الإسلام والغرب

4 ـ يعتبر العلمانيون والغربيون اليوم أن إبداء الرأي في المترشِّح للولاية، ونقده بإظهار عيوبه ونقائصه، أو افتعالها بالهجوم الإعلامي عليه، وتضخيم الأخطاء التي تكون قد صدرت عنه سابقاً، لمحاولة إسقاط ترشيحه خدمةً لمرشَّح آخر قد لا يقلُّ عنه من حيث المثالب، هو حرِّيَّة التعبير الأساسية للنظام الديمقراطي، ومعلوم الفساد الذي تتضمَّنه هذه العقلية، ولو دخلنا في الاختيار المباشر على الطريقة الغربية لن نسلم من هذا الأمر المعارض لشريعتنا وآدابنا، ففي الغرب لا يفوز الأعلم والأعدل والأصلح ولكن الأقوى ماليا وإعلامياً، من يسنده حزب قوي، أو جماعة ضغط قوية، من يملك أموالاً طائلة يزيِّف بها إعلامياً صورة خصومه.

والمشهود من تاريخ الصَّحابة التفريق و التمييز بين النقد والطعن، فإبداء عيوب المرشَّح المقترح التي تتنافى مع منصب الولاية هو حقٌّ وواجب ديني، يدخل في إطار النصيحة للمسلمين، كما أشار

الصحابة إلى عيوب بعض المعهود إليهم، فأشاروا على أبي بكر بشدَّة عمر، وأشار عمر إلى عيوب الستة التي لا تمكِّنه من تعيين أحدهم؛ إلى هذا المستوى وصلت الشفافية و النصيحة عند المسلمين.

لا يمكن أن نعيب الخلافة بالجبرية و نمدحها بالحاكمية

5 . فكر المطيري عن الحرِّيَّة والإصلاح والثورة صورة معدَّلة مزوَّقة عن فكر وعيدي لا غير، هي نظرية سيد قطب ـ رحمه الله ـ عن توابع سقوط الخلافة: الارتكاز في التقييم الكلي للمسلمين عموماً على موضوع الحاكمية، وهو ارتكاز الخوارج، يقتطعون هذه المسألة من سياقها الحضاري التاريخي المعرفي ثم يبنون نظريتهم في الحكم، وعليها يؤوِّلون النُّصوص بأنها لم تقصد الحكم المعاصر، لإقصائها على مستوى المحاجحة العلمية من التقييم، وفتح الباب أمام التأويل والاجتهاد.

والخلافة التي يتكلَّم عنها قطب والمطيري(الشورى) سقطت بعد مقتل علي ﷺ وليس بسقوط العثمانيين، فمن جهة يذمُّ معاوية ـ ﷺ و يحمِّله وحده تبعات ظروف وبيئة ومكوِّنات ثقافية خاصَّة بعصرهم، ومن جهة أخرى يعتدُّ بخلافته !

فإن جميع أنواع الخلافة من بعده فرعٌ عن خلافته، يعني: كلها لم تأت عن شورى و اختيار، فمن جهة يُسمِّيها "الملك العضوض الجبري" وهو كابن آدم الذي قتل أخاه أوَّل من اغتصب الحكم !

ومن جهة أخرى يُسمِّيها "الخلافة" لأنه لم ينتبه إلى الفرق بين نوع السلطة وبين تحكيم الشريعة فعندما يريد التأصيل للحاكمية يُسمِّيها "الخلافة"، ويتباكى على سقوطها بسقوط العثمانيين، وعندما يريد التأصيل للثورة يُسمِّيها "الملك العضوض الجبري"؟

لا يفرِّق بين الوحدة السياسية للمسلمين، والتي زالت مع انتقال الأمويين إلى الأندلس واستقلال مصر وشمال إفريقيا، وبين ضعف الخلافة بدخول البويهيون بغداد وما أعقبه، وبين تخلي المسلمين عن نظام الحدود الشرعية.

ما يقوله المطيري لا وجود له في تاريخنا، هو اختزالات وتوجيهٌ لأحداث بعينها نحو نظريته، وهو صورة معدَّلة لنظرية سيِّد قطب ـ رحمه الله ـ لا غير، أصَّل لها الشيخ سفر الحوالي في "الحاكمية" ويؤصِّل لها حاكم المطيري في "السياسة وأصول الحكم، وطريق الوصول إليها" لا غير .

لم يأتوا بجديد، غيَّروا عبارات سيِّد قطب، فأثخنوا الموضوعات بقصص التاريخ وحوادثه، وفرَّعوا المنتهي تعويماً للمضمون في الانتشار.

يجب على المسلمين اجتناب الخلط والتهجين بين موقف إيماني عامٍّ من نظم الحكم مع تصوُّر غربي لا علاقة له بنظام الحكم في العهد الراشدي خلافا لنظرية الدكتور يوسف القرضاوي عن المطابقة بين الديمقراطية والشورى، ففاعلية الحكم الرَّاشدي وصلاحه وتفوُّقه على النظم التي عرفتها البشرية لا يتعلَّق بشكله ولكن بمضامينه، بنوع الحاكم: شخصيته، وإيمانه، وتقواه، وحسن قصده.

لستُ أمنع أن يكون في السياسة كعلم وكممارسة مشترك ثقافي بين البشر لأن جزءا كبيراً منها يتعلَّق بعرف الناس وعاداتهم وثقافتهم ومصالحهم، فهي من هذه الجهة مشتركة ،لكن المطيري يزعم للسياسة الإسلامية خصائص لم تكن موجودة حتى في العهد الراشدي ك" الشورى العامَّة "، ولا هي موجودة الآن، فحتى في أفضل فترات الحكم الإسلامي كان تعيينا بصورة ما، مثل استخلاف أبي بكر لعمر - رضي الله عنهما - فليس في الاستخلاف أي معنى من معاني الشورى، وكذلك استخلاف عمر للستة.

والعنصر القبلي كان متوغلاً في نظم الحكم التي جاءت بعد علي - ﷺ في الاختيارات، و في مفاصل الدولة، حتى الجيوش بُنيت أنظمتها وتشكيلاتها القتالية عليه، كان نظاما قبلياً مبنيا على العصبية، فأين الحرِّيَّة والشورى والاختيار حسب مفهوم المطيري؟

كل ما وقع أثناء الخلافة الرشيدة ينقض نظرية المطيري، التي لن نجد لها مثالا عمليًّا بصورة ما إلا عند الخوارج، فشقُّها الإجرائي "الثورة للوصول للحكم لا يؤمن بالشورى إلا شكليا" يؤكِّد نظرة الخوارج لنظام الحكم، وحصر آليات اختيار الحاكم في الشورى العامَّة بغض النظر عن وضع الشعوب الثقافي والاجتماعي، وهو التعلُّق الظاهري الجامد بمبدأ الشورى، وإعمال السَّيف حتى مع العجز عن إقامته، وهو ما يُعبر عنه في الفكر المعاصر بـ "الفلسفة المثالية" التي لا ترى إلا ما يفرضه ذهنها، فنظرية الخوارج السياسية القديمة والمعاصرة هي أن السياسة مرتبطة بصورتها في أذهانهم، وليس بالواقع المتاح، يعني شرط القدرة أكله التعلُّق العاطفي بالشعار.

نظرية المطيري هي نظرية بعض أئمة البيت في ازدواجية الاحتواء

هي صورة ذهنية لما كان عليه أئمة آل البيت عمليًّا من العيش للخروج على حاكم زمانهم جمعاً بين نظرتين متناقضتين: الأولى: نظرة عقدية شخصية سُنِّيَّة تتولى جميع الصحابة وفقاً لمعتقد أهل السنة.

والثانية: نظرة سياسية عمليَّة تجمع حولها الشيعة المناصرين للنظرية السياسية المتمثلة في الأحقية بالحكم بالنسب إلى رسول الله ﷺ، المبنية لدى الأتباع المناصرين على عقيدة مناقضة لعقيدة القادة، تقوم جوهرياً على الطعن في الخلفاء الراشدين والصحابة، فيختلف الجند عن الأمراء في العقيدة النظرية المؤسِّسة للشرعية في الحكم، ويشتركون في مشروعية المطالبة به !

السياسة مفتاح الإصلاح الشامل حقيقة

لكن في اعتبار الدكتور حاكم المطيري الإصلاح السياسي مفتاح الإصلاح العامِّ الشامل أصاب كبد الحقيقة، وهذا موافق لما قاله أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه للمرأة الأحمسية لما سألته: (مَا بَقَاؤُنَا عَلَى هَذَا الأَمْرِ الصَّالِحِ الَّذِي جَاءَ اللَّهُ بِهِ بَعْدَ الجَاهِلِيَّةِ؟ قَالَ: "بَقَاؤُكُمْ عَلَيْهِ مَا اسْتَقَامَتْ بِكُمْ أَئِمَّتُكُمْ" ، قَالَتْ: وَمَا الأَئِمَّةُ؟ قَالَ: "أَمَا كَانَ لِقَوْمِكِ رُءُوسٌ وَأَشْرَافٌ، يَأْمُرُونَهُمْ فَيُطِيعُونَهُمْ؟" قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: " فَهُمْ أُولَئِكِ عَلَى النَّاسِ")[63].

وفي قوله تعالى:{ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [النساء:59] إشارة إلى صنفين من الناس تقع عليهم مسئولية المجتمع صلاحا وفساداً هم العلماء و الأمراء.

ولهذا جاء في الحديث مرفوعا وموقوفا بألفاظ متقاربة، عن جماعة من الصحابة: (أخوف ما أخاف عليكم،زَلَّةُ عَالِمٍ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ، وَأَئِمَّةٌ مُضِلُّونَ)[64]، فلائمَّة المضلون هم: الأمراء، والعالم والمجادل هم: العلماء سواء صحيح المعتقد أو فاسده.

ثم بسبب تغيُّر الواقع الوجودي الاجتماعي عمَّا كان عليه في القديم.

63. البخاري ، في صحيحه41/5 رقم:3844 عن قيس بن أبي حازم.

64. الدارمي، في السنن{1/71}،و في "مسند الفاروق" لابن كثير بلفظ: "يهدم إسلام ثلاث... الحديث"

المشكل ليس في الأمراء وحدهم، المشكل أعمق من ذلك، المشكل في البيئة التي تلدُهم، في الثقافة التي تصنع عقولهم، في الأمَّة التي يُفرَّخون فيها، في فساد ولاية القلم، فهي السببُ المباشر في فساد ولاية السَّيف .

ما يذمُّ به المطيري العلماءَ اليوم تحت عنوان "الشرع المبدَّل" هو واقعٌ في أخطر منه، فنظريته مثالية، بعيدة عن الواقع الوجودي أو السِّياسي أو العلمي، لأن الإسلام الذي يتصوُّره قائداً للأمَّة (يتمناه) لم يكن طيلة تاريخ الأمَّة إلا معول هدم؛ لم يفهم أن عودة الإسلام ليس المقصود منها المطابقة مع ما كان عليه الحال في زمن السلف قبل استقرار العلوم الشرعيَّة، وجمع النُّصوص وتدوينها، حينما كثرت الثورات، وحمل المسلمون السِّيف على بعضهم بعضاً، وأجهزوا على دولتهم، فإن (الواقع الوجودي حتى الفزيائي تغيَّر، فقصرت المسافات نتيجة السرعة، وسائل الاتِّصال، وتداخل الدول والحضارات، وانتهاء عصر العزلة)، وليس المفاهيم وحدها، ولا العادات وحدها هي التي تغيَّرت.

نعم في مستوى معيَّن لا تكون دولة تقوم على مصلحة الرعية، ولا أمَّة لها رسالة شاملة، ولا إمامة عادلة بدون حرِّيَّة على المنظور الإسلامي الواقعي لا المثالي، لكنَّها أوَّلا، وقبل كل شيء حرِّيَّة الضمير، لأن الحرِّيَّة مصدرها الفهم و العلم، وليس القوَّة كما يزعم، بل القوَّة دائماً مصادرة على الحرِّيَّة إلا نادراً، ولهذا لا يمكن أن تكون حرِّيَّة الضمير مع فكر الخوارج وتكفير المسلمين، فغياب الحرِّيَّة بهذا المعنى سببه اعتقادٌ وفقه فاسدان، وليس الوضع السياسي الرَّاهن وحده.

الفرق بين حقيقة الخوارج في النصوص وبين حقيقتهم في كتب المقالات

عندما نتحدَّث عن علاقة ظاهرة التكفير بالخوارج لا يجب أن نغفل عن عناصر مهمَّة في المقاربة والمقارنة الموضوعية لأنه ـ أوَّلا ـ تكفير بالتأويل، وبعدم العذر بالجهل، وهو مبني على اعتقاد المعتزلة في التفريق بين أصول الدين والفروع، وتكفير الخوارج للمسلمين كان تأويلاً منهم، ولهذا قال النَّبيُّ ﷺ لمن قاتلهم كما جاء عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ـ ﵁: (كُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَلَسَ إِلَيْنَا وَ لَكَأَنَّ عَلَى رُءُوسِنَا الطَّيْرَ، لَا يَتَكَلَّمُ أَحَدٌ مِنَّا، فَقَالَ: "إِنَّ مِنْكُمْ رَجُلًا يُقَاتِلُ النَّاسَ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قُوتِلْتُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ" ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ: أَنَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: "لَا" ، فَقَامَ عُمَرُ

فَقَالَ: أَنَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: "لَا، وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ فِي الْحُجْرَةِ" ، قَالَ: فَخَرَجَ عَلَيْنَا عَلِيٌّ وَمَعَهُ نَعْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُصْلِحُ مِنْهَا)[65]

الاشتراك بين الخوارج في التكفير بالتأويل و ليس في التكفير بالكبيرة

فما يسمُّيه المطيري بـ"الخروج العقائدي" هو التكفير بالتأويل، بدأ به الخوارج فكفَّروا بالكبيرة، واليوم نفس الظاهرة لكن التكفير بـ"الحاكمية"، أو "مطلق المظاهرة والموالاة"، فهو ـ دائماً ـ التكفير بالتأويل، لم يتغيَّر شيء.

ثانياً: حصر ماهية الخوارج في التكفير بالكبيرة خطأ مخالف للنُّصوص التي وردت فيهم، فإنها لم تنص بأي طريق على هذا الأمر، بل ذكرت لهم علامات من تحقَّقت فيهم كان خارجيا ولو لم يكفِّر مباشرة بالكبيرة فالمعتبر شرطان: أنه يكفِّر المسلمين بالتأويل، والثاني: أنه يقاتلهم، فالجمع بينهما هو ماهية الخوارج، وهو الموافق للنُّصوص يؤيده:

علامات الخوارج الحقيقية

1 ـ أخبر النَّبيُّ ﷺ أنهم يتأوَّلون القرآن،(يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ يَحْسِبُونَ أَنَّهُ لَهُمْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ)[66] يعني: ينزلون الآيات الواردة في المشركين على المسلمين، وهذا حاصل اليوم، ينزلون آيات الكتاب التي جاءت في الكفَّار بنبوة محمد ﷺ على من يؤمن بنبوته.

والذي يغرُّ الناس في تأويلهم، هو ما أخبر به النَّبيُّ ﷺ من أنهم "يقولون من قول خير البرية" من الاستشهاد بالأحاديث والآيات القرآنية، يضعونها في غير موضعها، قال الله عز وجل:{قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا () الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا } [الكهف:104/103] قال علي بن أبي طالب ـ ﷺ و الضحاك وغيرهما: هم الحروريَّة[67]، يعني: تشملهم كما تشمل اليهود والنصارى.

---

65 ـ ابن أبي شيبة ؛"مصنف" 367/6 ،وهو حديث صحيح، إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الصحيح غير فطر: وهو ابن خليفة المخزومي، فقد روى له البخاري، مقروناً، وقد توبع.

66 ـ صحيح مسلم 748/2

67 ـ تفسير ابن كثير180/5.

2. يقتلون أهل الإسلام و يذرون أهل الأوثان، وهذا حاصل الآن، أكثر ضحايا التكفيريين هم من المسلمين(يَدَعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ وَيَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ) يسفكون الدماء المحرَّمة لمن يخالفهم، ولو كان براً تقيا مؤمنا لإزالة الفتنة زعموا، وفعلهم أعظم الفتنة.

3. أنهم حدثاء الأسنان، وهذا متحقِّق في التكفيريين أكثرهم شباب حتى دعاتهم والمنظرين لهم.

4. أنهم لا يزالون يخرجون، جاء في الحديث (يَخْرُجُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ رِجَالٌ، كَأَنَّ هَذَا مِنْهُمْ، هَدْيُهُمْ هَكَذَا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ لَا يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِهِ، سِيمَاهُمْ التَّحْلِيقُ لَا يَزَالُونَ يَخْرُجُونَ حَتَّى يَخْرُجَ آخِرُهُمْ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، قَالَهَا ثَلَاثًا، شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ " قَالَهَا: ثَلَاثًا. وَقَدْ قَالَ حَمَّادٌ: لَا يَرْجِعُونَ فِيهِ)[68]، والخوارج انقطع خروجهم من قرون طويلة، ولم يبق منهم إلا القليل، قد لا يبلغون ثلاثة ملايين نسمة، وكل الخروج مع التكفير منذ قرنين أو ثلاثة وقع بيد غيرهم؟

5. (يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ)[69] علامة الخوارج التعمق والتنطع في الدين حتى اعتقدوا أنهم أكثر حرصا على الشريعة والعدل من غيرهم.

6. الخوارج يذمُّون سلفهم ومن ينتحلون اتباعه، فقد قال النَّبيُّ صلى الله عليه و سلم لأوَّلهم: (وَيْلَكَ وَمَنْ يَعْدِلُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ؟ قَدْ خِبْتُ وَخَسِرْتُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ)[70]، أي: إذا كنت مقرا بأني رسول الله فأنت تزعم أني أظلم فأنت خائب خاسر.

فانظر من كان يتبع بعض كبار العلماء، ثم صار يتّهمهم بالبدعة والتواطؤ مع الأنظمة.

لقد ضل الخوارج الحرورية بسبب وقوعهم في ثلاثة أصول أوجبت لهم الانحراف عن السُّنَّة، وهي:

1. اعتقادهم في أئمة الهدى وجماعة المسلمين أنهم خارجون عن العدل وأنهم ضالون، وهذا اعتقادهم في كل إمام لا يرى الخروج بالسيف.

---

68. مسند الإمام احمد تحت رقم 19783،صحيح بمجموع طرقه كما قال محققه شعيب أرنؤوط.
69. صحيح البخاري4/200
70. صحيح مسلم2/744

2 . اعتبارهم أن ما يقع من ظلم هو كفر.

3 . يرتِّبون على هذا التكفير بالتأويل أحكاماً من القتل والسبي والخروج على الحكَّام وغير ذلك.

7 . الخوارج لا يقيِّدون أحكام التكفير بالشروط والموانع، فمتى صدر من المسلم قولا أو فعلا وجب تكفيره، ومن يقاربهم ينقل شروطا باطلة ينسبها إلى ابن تيميَّة زوراً.

8 . كذلك مما يدل على أن الخوارج لا يقولون بالمصلحة، وترك العمل المشروع لأجل مصلحة أهم منه، كما ترك علي كتابة اسمه بإمرة المؤمنين في مقابل تحصين دم المسلمين وجمع شملهم اقتداء بالنبي ﷺ، لما تنازل عن كتابة اسمه بالرسالة في مقابل الفتح العظيم، فكذلك الخوارج لا يقبلون التنازل عن شيء من الواجبات، ولا يقولون بالمصلحة والمفسدة، ويتمسَّكون بالعمل الشرعي الواحد، ولو أضاع مئات الواجبات الشرعية الأخرى.

9 . كذلك لا يفرِّقون بين مرحلة ومرحلة، بين فترة وفترة، بسبب سوء فهمهم لقاعدة التبديع والتفسيق والتحريم والتكفير، فعندهم طاعة الرسول واجبة في جميع الأحوال وبدون شروط أو انتفاء موانع، أما أهل السُّنَّة فيُعبِّر ابن تيمية عن منهجهم المأخوذ من الكتاب والسُّنَّة والإجماع فيقول في "المجموع" {19/71}: (طاعة الرسول إنما تمكن مع العلم بما جاء به والقدرة على العمل به، فإذا ضعف العلم والقدرة صار الوقت وقت فترة في ذلك الأمر فكان وقت دعوة و نبوة في غيره.)
وينعكس هذا على الخوارج فلا يفرِّقون في مسألة التكفير ومقاتلة المسلمين بين الفترة التي يكون فيها العلم بالشريعة منتشراً وبين الفترة التي تكون فيها الشريعة مندرسة، لا يعرفها أكثر الناس، أو يعرفون القليل منها.

10 . الخوارج لهم ورع من جنس الورع الفاسد الناشئ عن قلة العلم وفساد القصد، فالخوارج قتلوا ابن خباب ودفعوا بعد أن تشاجروا ثمن تمرة أكلها أحدهم، وقد سقطت من نخلة نصراني، فهؤلاء يتورع أحدهم أن يمشي حاسر الرأس، أو أن يراه الناس في غير زيه الرسمي، ولا يتورع من تكفير المسلمين وقتل الأبرياء والمعاهدين؟

11 . والخوارج يهدرون دم مخالفهم، ويتلذذون بقطع رؤوس المسلمين والتشدُّق بصور الذبح.

12 . الخوارج لا يقولون بتفاضل من يخالفهم، بل هم عندهم كلهم كفَّار، يجوز فيهم السَّيف.

13 . الخوارج يسمُّون أنفسهم بـ"المؤمنين" دون بقية أهل القبلة، ويسمُّون دارهم "دار الهجرة"

فلا يجب أن ننخدع بالتصنيف المقالي الذي يرد في كتب النحل، فإنه وضع للتمييز بينهم وبين من يشبههم كالمعتزلة، أما الماهية الحقيقية فتدل عليها العلامات الواردة في النُّصوص.

على فرض صحة نظرية الخروج فإنه يحتاج إلى شروط الواقع

ثم لو فرضنا تنزلاً أن هذا الخروج صحيح من جهة شروط الشرع، يبقى الجواب على شروط الواقع فعلى ماذا يريد المطيري أن يُسقط البرج، على شعوب جاهلة بشروط صناعة أمَّة وحضارة، بأسباب القوَّة كغالب قيادتها الدينية قتلتها الوثوقية الزائفة، تدعي ماضياً لم تصنعه الأمَّة بفكر هذه القيادة الوهمي.

المشكل في عمق الجذور المعرفية، في أساسات الفهم والتصوُّر؛ التعارض بين المسلمين جوهري أخفاه الاتِّفاق على الموقف الإيماني من النُّصوص فقط، أما الموقف المعرفي فكل قوم في واد.

لنصلح نظرتنا للمعرفة ككل، لنفهم مقاصد القرآن، ثم لنحقِّق تراثنا الغني من جهة، والفوضوي(غير مرتَّب) من جهة أخرى، ولنحاكم تاريخنا بموضوعية يكون بعد ذلك كلامُنا في السياسة قوياً.

السياسة فرعٌ عن المعرفة، عن عقيدة وفهم الإنسان وتطلعاته، والحاجة الآن إلى نخبة حقيقية(عالمة /مخلصة/صادقة) تُعيد صياغة المعرفة الإسلامية على أساس كلِّياتها الخالدة اليقينية، تحسم إشكالية الطائفية العويصة، و بعد ذلك يسهل كلُّ شيء بإذن الله.

ما عجز عنه المسلمون ستقدِّمه لهم المكيدة

الأمة . الآن . في قلب أكبر مكيدة شاهدتها في تاريخها، أعظم من فتنة الخوارج الأولى، فتنة هي منعرجها الحاسم الذي ستنطلق بعده؛ يعتقدون أنها ستأتي على ما بقي فيها من خير، وستردّها فُتاتا، فتنة ستضع الإسلام على كل طاولة بحث وتحقيق بقصد إقصائه واستبعاده وتشكيك الناس فيه، لكنها في الأخير ستكون طاولة تخلِّصه من كل ما علق به من بدع حقيقية شُبهت على الناس بأسماء محببة إليهم، وسيكون التحقيق الحقيقي لكل علومه وتراثه ليعود إلى الشرع المنزَّل بمقاصده.

فعاقبة هذه المحنة التي عاثت فيها جرثومة التكفير فساداً رحمة عظيمة، وفتح كبير وبداية حقيقية.



في الأجزاء القادمة ندخل مع الدكتور حاكم المطيري في التفاصيل، ونقف مع كل فصل بموضوعية قدر الإمكان، خاصَّة القضية الكبرى . في نظري . "قيود الخروج على الحاكم"، فإنه زلَّ فيها نتيجة لاختلاف عبارات النُّصوص، فظن أنها متعدِّدة ،وهي في الحقيقة واحدة، يحكمها أصل واحدٌ لم يقف عنده، وبالله التوفيق.

هذا الجهد، نرى في غيرنا أشياء، و يرى غيرنا فينا أشياء، والله من وراء القصد، منه البداية وإليه المنتهى، ليس وراء الله غرض ولا مرمى.

الجزائر؛ أرزيو، في 2015/02/19م

مختار الأخضر طيباوي

